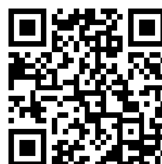






Beiträge zur Kritik

des

Midrasch Threni.



INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND

DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

GROSSHERZOGL. LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU GIESSEN

BEHUFS

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT VON

ALEXANDER WINKLER

AUS KASCHAU (Ungarn).



KASCHAU

BUCHDRUCKEREI LUDWIG RIES

1894.

Einleitung.

Die vergleichende Methode, welche die wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit auszeichnet, hat die Blicke der Forscher auf so manches Denkmal der Vergangenheit gelenkt, an welchem man früher achtlos vorübergegangen war. Ihr erscheint das Kleine wie das Grosse, was immer im Laufe der Zeiten entstanden und vergangen ist, gleich beachtenswert, weil sie von der Erkenntnis sich leiten lässt, dass in dem einen wie in dem andern das gleiche Gesetz waltet. Auch die Midraschim, wie nicht minder der Talmud, diese seither ebensowenig gekannten, wie oft verkannten Denkmale rabbinischer Literatur, haben mit der Einführung der vergleichenden Methode in die Forschung endlich die verdiente Aufmerksamkeit gefunden, sowohl zum Vorteile ihrer eigenen wissenschaftlichen Erkenntnis wie zu Nutz und Frommen anderer Studien, die dadurch nicht geringe Förderung erhalten haben. Bereits dankt die Geschichte der orientalischen Völker, Sprachen und Religionen dem Talmud und Midrasch bemerkenswerte Aufschlüsse. — Reicher aber sind ohne Zweifel die noch ungehobenen Schätze, welche dieses Schrifttum birgt und die bislang leider vergeblich der kundigen Hand harren, die sie der wissenschaftlichen Verwertung zuführte. So enthält der Midrasch unter anderem eine reiche Fülle nur zum geringen Teil beachteter *rationeller Exegese*, deren Wert für eine wissenschaftliche Erklärung der Bibel nur infolge

des Umstandes nicht die verdiente Würdigung gefunden hat, dass dieselbe zumeist in Allegorien und Gleichnisreden eingehüllt ist. [1]) Auch zur modernen *Bibelkritik* weist der Midrasch eine grosse Menge schätzenswerter Beiträge auf.[2])

Es kann daher nicht hoch genug angeschlagen werden, das unvergängliche Verdienst, das sich *Zunz*, der Nestor der rabbinischen Wissenschaft, um die Midraschliteratur erwarb, als er durch seine epochemachende Schrift: *„Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden"* die Forschung über diese Literatur in neue Bahnen lenkte, viele Irrtümer aufklärte, in den immensen, wirr durcheinander fliessenden Stoff Licht und Klarheit brachte und diesen dadurch auch für die moderne Forschung erschloss.

Dieses grundlegende Werk lenkte die Aufmerksamkeit auf das neuerschlossene Gebiet und heute können wir bereits auf eine stattliche Anzahl von Arbeiten zurückblicken, welche die midraschische Literatur mehr oder minder eingehend beleuchten. [3]) Nächst Zunz gebührt unstreitig die grösste Anerkennung der bewunde-

---

[1]) *Güdemann:* Midraschische Exegese, in Grätz' Monatsschrift 29. Jahrg. (1880) S. 84 f. giebt interessante Proben einiger durch den Midrasch vermittelter verschiedener Schriftstellen.

[2]) In einer demnächst erscheinenden Arbeit von M. *Eisenstadt*, wird dieses Gebiet eingehend gewürdigt.

[3]) Von den Werken, welche die Talmud- und Midrasch-Literatur *im allgemeinen* behandeln, seien erwähnt: *Rapoport:* Erech Millin, *Weiss*, J. H.: Zur Geschichte der jüdischen Tradition (דור דור ודורשיו), *Bacher:* Die Agada der Tannaiten u. A.; von Monographien *einzelner* Midraschim: *Theodor:* Die Composition der agadischen Homilien (I. Die Proömien der Pesikta d. K., II. Schir Haschirim rabba und seine Quellen), *Chodowski:* Kritik des Midrasch Schir Hasch. r., *Lerner:* Die Anlage des Bereschit rab. und seine Quellen, *Bloch,* Studien zur Agada (Pesikta d. Kahana), *Ungar:* Der Midr. Genesis r., *Weissburg:* Der Midr. Leviticus r., *Rudolfer*: Der Midr. Numeri r., die letzteren 3 Werke sind ungarische Dissertationen, *Grünhut:* Kritische Untersuchung des Midr. Kohelet r. u. a. m.

rungswürdigen Leistung *Aug. Wünsches,* der die Lösung der ebenso schwierigen wie dankbaren Aufgabe unternommen hat, die agadische Literatur dem allgemeinen Publikum durch Uebersetzung zugänglich zu machen. [4]) Von dem Midrasch Kohelet rabba ausgehend, erstreckt sich diese Uebersetzung bereits auf den grössten Teil unserer agadischen Schriftensammlung.

Vorliegende Arbeit soll den *Midrasch Echa rabbati* einer kritischen Beleuchtung unterziehen, ihn bezügl. seiner *Anlage* und *Composition* prüfen, mit besonderer Rücksicht auf die *Proömien,* welche in keiner anderen agadischen Schrift in solcher Bedeutung hervortreten, wie hier. Des Weiteren war das Streben des Verfassers auch danach gerichtet, in Betreff der *Quellen* dieses Midr. bislang herrschende Irrtümer zu beseitigen, wie auch eine *zweifache Bearbeitung* dieses Werkes zu präcisiren und die 1. Recension an der Hand mehrerer Kriterien, ins besondere einer Notiz im lexicalischen Werke *„Tischbi“* des *Elia Bachur* (Levita) genauer zu kennzeichnen. Endlich versuchte Verf. unter Zugrundelegung eines *Münchener Codex,* mit besonderer Berücksichtigung der Lesarten im *Aruch,* sowie der jeweiligen Parallelstellen das über einige schwierige Stellen unseres Textes schwebende Dunkel aufzuklären und hiermit Einiges zur Textkritik des M. E. beizutragen. Unter den von mir benutzten Quellen hebe ich vorzugsweise die genannten Werke von *Zunz, Weiss,* [5]) sowie die Einleitungen zu

---

[4]) *Bibliotheca Rabbinica.* Eine Sammlung alter Midraschim, zum ersten Male in's Deutsche übertragen von Lic. Dr. Aug. *Wünsche,* Leipzig 1880 ff. — Die Uebersetzung erfuhr eine verdiente Würdigung in einer Recension von Dr. J. *Theodor* im erwähnten Jahrgange der *Grätz*'-schen Monatsschrift S. 181 f.

[5]) Bei den Citaten aus diesen Werken habe ich der Kürze wegen, vor Angabe der Seitenzahl nur den Namen des betreffenden Verfassers angegeben. (Die G. V. citire ich nach der 2. Aufl. 1891.)

den einzelnen Midraschim in Wünsche's Bibl. Rabb. hervor; aber auch der übrigen, oben erwähnten Arbeiten habe ich mich zum Teil bedient und sie, soweit es anging, als Muster genommen. Bei den Citaten aus den Midrr. und den Talmuden habe ich die allgemein übliche Norm eingehalten und bemerke nur noch, dass unter der oft genannten *Pesikta* die von *Buber* (i. J. 1868) herausgegebene Pes. derab Kahana zu verstehen ist.



I. Der Name unseres Midrasch.

Nach dem biblischen Buche, welches er erklärt, führt unser Midrasch allgemein den Namen *„Midrasch Echa“* oder *„Midr. Threni“*. Jedoch schon bei den ältesten Autoritäten, die dieses Werk gekannt und bei ihren Arbeiten benützt haben, finden wir von jenen verschiedene Benennungen. So citirt es *Nathan ben Jechiel* [1]) in seinem talmudisch-rabbinischen Lexikon *„Aruch“*, in welchem Werke unser Midrasch zuerst erwähnt wird, zumeist unter dem Namen *„Megillat Echa“* (מגלת איכה), so unter den Schlagwörtern: ירוד, גלגס u. s. w.

Da aber das Buch Echa bei den Alten seinem Inhalte gemäss auch unter dem Namen ספר קינות oder מגלת קינות bekannt war [2]), wie dies aus der Bezeichnung der LXX. mit θρῆνοι ersichtlich ist, führt unser Midrasch dementsprechend auch den Namen *„Midrasch Kinot“*. So namentlich in dem sogenannten *Raschi-Commentar* des *Salomo Jarchi*

---

[1]) Er lebte im 11. Jahrhundert in Rom. Seine Biographie von Rapoport: Bikkure Haïttim XII. 81, Kohut: Aruch completum, u. A.

[2]) Vergl. bab. Baba Batra fol. 14 b. Chagiga 5 b. Von Vielen wurde dieses Buch mit der vom König Jojakim verbrannten Rolle (Jer. 36, 23) identisch gehalten, so schreibt Raschi in der Einleitung seines Commentars zu Threni: ירמיה כתב ספר קינות היא המגילה אשר שרף יהויקים (vergl. Moëd Katan fol. 26 a). Andere hielten es für das von Jeremia über Josias Tod verfasste Klagelied (vergl. 2. Chron. 35, 65); unser Midrasch dagegen nimmt an, es sei aus Anlass der Zerstörung des Tempels verfasst worden (vergl. zu cap. I, 1.: אלא אמתי נאמרה (sc. מגלת קינות) אחר חרבן הבית.

zu Threni 2, 6: כן נדרש במדרש קינות, ferner zu Thren, 4, 17, zu Kohel. 12, 6 und Ezech. 12, 2 s. v. כלי גולה. Er hat aber auch die Bezeichnungen Midrasch Echa [3]) und Echa rabbati [4]).

Unter רבתי hat man — nach *Zunz* — früher blos den Midrasch zum ersten cap. verstanden (nach den Worten Thren, 1, 1: רבתי עם), später aber dieses Wort auf die ganze Hagada ausgedehnt, entsprechend dem »rabba« und dem ähnlich auch anderweitig vorkommenden »rabbati«. (Gottesdienstliche Vorträge S. 189 Anm. e).

Diese Annahme mag insofern zutreffend sein, dass der Zusatz »rabbati« spätern Ursprungs ist und dass die Schreibart mit י am Ende anstatt des sonst üblichen רבתא durch Thren. 1, 1 veranlasst worden sei, im Uebrigen liegt jedoch viel näher die Vermutung, der Ausdruck רבתי d. i. »die Grosse« sei zur Bezeichnung eines *Gegensatzes zu einem minder umfangreichen Werke* gleichen Namens herangezogen worden. [5]) Von der Existenz eines solchen Werkes mit Namen איכה זוטא giebt uns eine Notiz in der lexikalischen Schrift, *Tischbi* des *Elia Bachur* oder *Levita* Kunde, [6]) auf welche wir im weitern Laufe unserer Arbeit noch näher eingehen wollen [7]).

Die Bezeichnung »rabba« für den ganzen Midrasch zum Pentateuch dürfte auch erst entstanden sein, als eine andere Agadasammlung, »Tanchuma« bekannt wurde, die gleichfalls die Auslegung der 5 Bücher Mosis zum Inhalte hat. Als dann auch die Agada zu den 5 Megillot (Canticum, Ruth, Threni, Ecclesiastes und Esther) gesammelt war, übertrug man den Namen »Midrasch Rabba oder

---

[3]) Vergl. zu Jes. 43, 24.

[4]) Jer. 30, 1 u. Jes. 22, 1,

[5]) Vergl. Weiss III. T. S. 261.

[6]) Schlagwort זוטא. Seine Biographie v. S. Luber: Leben und Schriften des Elia Bachur. Leipzig 1850.

[7]) Im IV. Abschnitt dieser Arbeit.

Rabbot« auf die ganze Sammlung aller 10 Midraschim. Vom Ganzen entliehen dann die einzelnen Bücher diese Benennung, wie Bereschit rabba, Schir rab. u. s. w., nur die Agada zu den Klageliedern behielt ihren ursprünglichen Namen Echa rabbati. Erst nach dieser Analogie dürfte auch das רבתא der Pesikta rabbati in רבתי übergegangen sein.

Die Münchener Handschrift hat beide Bezeichnungen: als Ueberschrift auf der 1. Seite „*Echa rabbati*" und am Ende des Werkes die Bemerkung סליק מדרש קינות בסיעתה דשמיא אמן, dagegen haben die Ausgaben durchweg מדרש איכה רבתי oder auch nur מדרש איכה.

Endlich sei hier noch einer Bemerkung bei Zunz (a. a. O.) gedacht, nach welcher im cod. Rossi 222 unser Midr. unter dem Namen מדרש נחמות d. i. »Midr. der Tröstung« genannt werde, diese Bezeichnung kommt aber anderweitig nicht mehr vor.

II. Composition des M. E.

Durch die Zerstörung seines Heiligtums, durch die grausamen Verfolgungskriege unter den römischen Kaisern Trajan und Hadrian griff in Israel eine Verzweiflung um sich, die sein Selbstvertrauen, seine Zuversicht und Hoffnung auf die Zukunft, oder was damit gleichbedeutend, sein Vertrauen zu den Verheissungen seiner Propheten, seinen Glauben zu erschüttern, ja, zu vernichten drohte. Um dieser Gefahr vorzubeugen, suchten die Schriftgelehrten, namentlich die Agadisten im öffentlichen, zumeist an den Sabbatnachmittagen oder der Jahreswende der Tempelzerstörung, am 9. Ab gehaltenen Vorträgen den erlittenen Leiden auch eine tröstende Seite abzugewinnen und so die gebeugten Gemüter wieder aufzurichten. Einerseits malte man allerdings die Verfolgungen, die Grausamkeit der Feinde mit den grellsten Farben aus [1]), auch stellte man Vergleiche an zwischen der Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels [2]), indem man aber zugleich die Herrlichkeit Jerusalems pries [3]), die Klugheit ihrer Bewohner, deren Ueberlegenheit andern Völkern (Athener etc.) gegenüber in mannigfachen Erzählungen hervorhob [4]), liessen die Vortragenden durchblicken, dass all diese Herrlichkeiten nicht für immer dahingeschwunden seien, Gott habe Israel nicht *verworfen*, er *zürne* ihm

---

[1]) Midrasch Echa zu cap. I, 16 u. a.

[2]) Daselbst zu cap. IV., 9.

[3]) Daselbst cap. I., 1 s. v. העיר רבתי עם, II. 15 etc.

[4]) Das. I. 1. s. v. רבתי בגוים, IV. 2 etc.

nur, »und wer nur zürnt, kann am Ende doch noch besänftigt werden«. [5]) Hieran knüpfte man dann Strafpredigten; indem die Prediger die Selbstüberhebung der Männer in Juda [6]), und die Sittenverderbtheit der Frauen Zions [7]) als Grund der Katastrophe angaben, stellten sie die Folgen dieser Laster als abschreckendes Beispiel für ihre Zuhörer hin, um dann mit einem Ausblick in eine bessere, sonnenhelle Zukunft [8]) oder mit einem Gebet [9]) zu schliessen.

Kein Buch der h. Schrift konnte zu derartigen Vorträgen geeignetern Stoff, passendere Anknüpfungspunkte bieten, als die dem Jeremia zugeschriebenen Klagelieder, in welchen nebst der Pracht der ehemaligen Capitale und der Grösse des Volkes auch die Schrecknisse der Zerstörung des ersten Tempels, das grenzenlose Elend der Bevölkerung mit beredten Worten geschildert sind. So entstand mit der Zeit eine Reihe rein agadischer Vorträge, deren einzelne bis in das 2. nachchristliche Jahrhundert hinaufreichen [10]), die teils schriftlich aufgezeichnet, teils von Geschlecht auf Geschlecht überliefert wurden und im Munde des Volkes fortlebten. Letzteres dürfte namentlich bei den Sagen und Erzählungen im cap. I, 1 s. v. רבתי בגוים, das. V. 16 s. v. פרשה und cap. IV. 2 der Fall sein, die zum Teil dem Sagenkreise anderer Völker entnommen, später in der Literatur des

---

[5]) Das. I. 2 s. v. אזכרה und V. 22: רכל מן רכעים סופיה לאיתרציא.

[6]) Das. II, 2: Bar Kozeba und die beiden unüberwindlichen Brüder aus dem Dorfe Charukha, IV. 18 etc.

[7]) Das. IV. 15.

[8]) Vgl. Midr. Echa zu cap. I, 10, II. 3 u. a. m.

[9]) Das. zu cap. I, 14, III, 21 etc.

[10]) Einen Beweis hiefür bietet cap. II, 2, wo erzählt wird, dass Rabbi (Jehuda Hanasi, geb. etwa 135, gest. 219) diesen Vers (Thren. 2, 2) auf 24 Arten und sein Schüler Jochanan b. Napacha (199—279) auf 60 Arten ausgelegt habe.

Mittelalters Aufnahme und vielfache Verwertung gefunden haben. [11])

Mit der Zeit häufte sich das Material derart zusammen, dass es zu einem fortlaufenden Commentar des Buches Threni zusammengefügt werden konnte. Wo es noch fehlte, nahm der Redactor andere, bereits abgeschlossene Werke zu Hilfe, fügte einzelne Stücke derselben, deren Inhalt in irgend eine, wenn auch fernab liegende Beziehung zu seinem Gegenstande zu bringen war, in die Sammlung hinein, und wo der Stoff zu seinem Thema in gar keinem Connex stand, suchte er durch selbstverfasste Ueberbeitungen diese Kluft zu überbrücken. Oft, namentlich bei den Proömien, ist dieser Versuch gänzlich misslungen, dann nur allzu deutlich ist der Mangel an Zusammenhang herauszufühlen.

---

[11]) Die Beeinflussung der rabbinischen Agada durch fremden Sagenstoff ist längst bekannt. Das wissenschaftliche Studium der Agada fördert immer mehr Beispiele von Entlehnungen aus persischen. griechischen und anderen Sagenkreisen zu Tage. Ja, bis nach Indien, der Urheimat der meisten uns bekannten Sagen, reichen die Beziehungen zurück und es ist wahrscheinlich, dass das indische Märchenbuch *„Pantschatantra“* schon den Agadisten des amoräischen Zeitalters bekannt war (vgl. *Benfey's* Einleitung zum Pantsch. SS. 129, 229, 376 etc.) Umgekehrt sind rabbinische Sagen in die Märchenliteratur anderer Völker gedrungen: in die *„Gesta Romanorum,* in *Boccaccio's Decameron:* die 2. Erzählung im Midr. Echa cap. I, 1: die Geschichte von den 4 Jerusalemiten, die bei einem Athener Nachtquartier nahmen, und die 10. Erzählung daselbst: die Geschichte vom Athener und seinem einäugigen Diener; diese beiden Erzz. sind auch in die Märchensammlung *1001 Nacht,* jedoch in umgekehrter Reihenfolge aufgenommen worden, u. zw. als ein Glied der *„Geschichte des Sultans von Yemen und seiner 3 Söhne“.* Starke Anklänge an die erwähnte Geschichte von den 4 Jerusalemiten finden wir auch in der *Amlethsage* des *Saxo Grammticus,* die *Shakespeare* zur Quelle gedient hat (vgl. *Simrock:* Quellen zu Shaks. I. T. S. 112 f.) — Weitere Nachweise s. bei *Gaster:* Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde. im angeführten Jahrg. der Grätz'schen Monatsschrift S. 36 ff., ferner bei *Perles*: Zur rabbin. Sprachen- und Sagenkunde. Breslau 1873, S. 65 ff, u. a. m.

Bei der Zusammenstellung seines Materials hatte unser Verfasser sein Augenmerk in erster Linie darauf gerichtet, ein möglichst einheitliches Werk zu schaffen, indem er sowohl die mündlich überlieferten, wie die in den ihm zu Gebote stehenden Sammlungen erhalten gebliebenen Aussprüche und Auslegungen früherer Agadisten zu einzelnen Versen oder Versteilen der Klagelieder, wie auch Bemerkungen und Sentenzen zu denselben, deren Urheber bereits in Vergessenheit geraten waren, zu einem ununterbrochen fortschreitenden Commentar des biblischen Buches vereinte. Dieses Princip verdient umsomehr gewürdigt zu werden, da der Versuch, dasselbe durchzuführen unserem Midrasch im Gegensatze zu den späteren agadischen Schriften einen besonderen, eigenartigen Charakter verleiht. Während nämlich in diesen die *Idee*, der einheitliche Gedanke den Ausgangspunkt bildet, ist es im Midr. Echa der *Text*, der zu erklärende Schriftvers, auf diesen wird die grösste Sorgfalt verwendet, indem er bis in seine kleinsten Details auf verschiedene Weise erklärt und ausgelegt wird. Besonders in den ersten 2 cap. wird dieses Princip nach Möglichkeit durchzuführen gesucht, wo wir fast *zu jedem Worte* mehr oder weniger umfangreiche Erklärungen finden:

cap. I, 1: איכה ישבה בדד, שלשה נתנבאו בלשן איכה ... die 3 Worte des Textes werden hierauf von verschiedenen Seiten beleuchtet; העיר רבתי עם, תני ר ישמעאל ...; רבתי בגוים; היתה כאלמנה אמר ר אבא בר כהנא ... שרתי במדינות deren Erklärung durch Hinzuziehung vieler Erzählungen über die Weisheit der Jerusalemiten eine sehr umfangreiche geworden ist; [12] היתה למס אמר ר יוחנן ...

---

[12]) So nach der Münchener Handschrift für שרתי במדינות der Ausgaben.

Daselbst Vers 3: גלתה יהודה, אומות העולם אינן
טלים . . .; מעוני, על שאכלו חמץ בפסח . . .; ומרוב עבודה,
אמר ר׳ אחא . . .; היא ישבה בגוים לא מצאה מנוח, ר׳ יודן
ברבי נחמיה . . .; כל רודפיה השיגוה בין המצרים כההוא
רתנן. . . .

Cap. II. 1: איכה יעיב באפו יי את בת ציון, אמר ר׳
חמא בר חנינא . . .; השליך משמים ארץ תפארת ישראל,
ר׳ הונא ור׳ אחא . . .; ולא זכר הדום רגליו, אמר ר׳ חנינא בר
יצחק. . . .; ביום אפו, אמר ר׳ אחא . . .

Das. Vers 13: מה אעידך מה אדמה לך, כמה נביאים
הערתי בכם . . . welche Worte auf 4 Arten gedeutet werden;
הבת ירושלים, הבת שיראה ומשלמת לי; מה אשוה לך ואנחמך,
ר׳ יעקב דכפר חנן אמר . . .; בתולת בת ציון, בנים המצויינין במילה
ובתגלחת ובציצית; כי גדול כים שברך (מי ירפא לך), die letzten 3 Worte des Verses sind zwar nicht ausgeschrieben, müssen aber ergänzt werden, da sie in Gemeinschaft mit dem vorhergehenden Satze (כי גדול . . .) im Folgenden durch die Aussprüche dreier Agadisten: Cholphai, Abin und Josua b. Levi hinreichend erklärt werden

Fälle letzterer Art, wo nämlich nur ein Vers*teil* angeführt, in der weiteren Ausführung jedoch auch auf die anderen Worte Bezug genommen wird, sind in unserem Midrasch sehr häufig anzutreffen. So werden cap. I, 10 nur die Anfangsworte: ידו פרש צר angeführt, in der hierauf folgenden Ausführung wird jedoch nicht nur der Vers im Ganzen, sondern jeder Teil desselben besonders berücksichtigt; während nämlich unter V. 10a: ידו פרש צר על כל מחמדיה die Feinde im Allgemeinen gemeint sind, welche nur die Gier nach allem Hab und Gut, nach den Kostbarkeiten Zions beim Plündern leitet, wird 10b: כי ראתה גוים באו מקדשה אשר צויתה לא יבאו בקהל לך auf die Ammoniter und Moabiter gedeutet, die in das Heiligtum eindringen, um Israels kostbarsten Schatz, seine Thora zu erbeuten und so das für sie schimpfliche, entehrende Gebot Deuteron, 23, 4: »Kein Ammoniter und Moabiter

komme in die Gemeinschaft des Herrn« ausser Kraft zu setzen.

Inbetreff der Art der Auslegung schlägt der Midr. Ech. zwei Richtungen ein: die des *Peschat* und die des *Derasch*. Dem Peschat zunächst, d. i. der *Erklärung nach dem Wortverstande,* wird in unserem Midr. ein weites Feld eingeräumt. Die mannigfachen Sacherklärungen rein exegetischer Natur, die streng durchgeführten treuen Uebertragungen einzelner schwieriger Ausdrücke in, dem Volke veständliche landesübliche Redensarten sind so zahlseich und liefern eine solch reiche Ausbeute zur Geschichte der Exegese des Buches Threni, dass sie alle hier unmöglich berücksichtigt werden können, es sei somit nur auf einige derselben kurz verwiesen:

Cap. I, 7: זכרה ירושלם ימי עניה ומרודיה, בימי עניותה זכרה מרידין שמרדה בהקב״ה;

das. V. 8: על כן לנדה היתה, לטלטול היתה;

cap. II. 8: איכה יעיב באפו יי את בת ציון, א״ר חמא בר חנינא איך חייב ה׳ ברוגזיה ית בת ציון, אית אתרא דצווחין לחייבא עייבא, ר׳ שמואל בר נחמני אמר איך כייב ה׳ ברוגזיה . . . אית אתרא דצווחין לכייבא עייבא, ורבנן אמרי איך שיים ה׳ ברוגז׳ ית בת ציון;

cap. III. 12: דרך קשתו ויציבני כמטרה לחץ תרין אמוראין חד אמר כפרמא לאספריסא[13], וח״א כקורת חצים שהכל מורים בה והיא נצבת;

cap. IV, 1: איכה יועם זהב, ר׳ שמואל אמר איך כיסה דהבה . . . ורבנן אמרין איך שונה דהבה, ר׳ חמא בר חנינא אמר איך עמא דהבא;

cap. V, 14: זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם, א״ר אבא בר ידמ׳ מזמריהון שבתו.

Diese Erklärungen, wie באפו mit dem aramäischen ברוגזיה, את mit ית, מנגינתם mit מזמריהון u. s. w. sind einfache,

---

[13]) So nach der richtigern Lesart des Benj. Mussafia, der פרמא mit dem lateinischen parma = Schild und אספריסא mit sparus = Lanze erklärt; unsere Ausgaben haben: בורמא לאספר, eine wahrscheinlich aus פרמא corrumpirte Lesart.

wortgetreue Uebertragungen, wie sie das Targum nicht treuer geben könnte und waraus es uns klar wird, dass der Midr. in erster Linie den Sinn der Schrift bald im neuhebräischen, bald aramäischen Idiom wiedergeben will, indem er das schwer verständliche Wort zumeist frei peraphrasirt.

Neben diesen exegetischen Bestandteilen kommt jedoch der Derasch, d. i. das *rein agadische Element*, weit mehr zur Geltung. Die eigentliche Agada, welcher der freieste Spielraum der Auslegung zu gebote steht [14], macht von den mannigfachen Hilfsmitteln zur Anknüpfung an den biblischen Inhalt auch im M. E. ausgiebigen Gebrauch. Solche Hilfsmittel sind unter Andern: Wortähnlichkeit oder *Notarikon* wie אֵכָה (Thren 1, 1) und אַיֶכָּה (Gen. 3, 9) [15], ferner die Zergliederung des Wortes איכה in אַיֵה כֹה [16], אוי לך [17]) etc., des Wortes מבליגיתי (Jer. 8, 18) in מבלי הגק גיתי [18] u. a. m.; *die Beschaffenheit einzelner Buchstaben;* so wird [19] die Zahl der von Assurs Heer Uebriggeblieben (vgl. Jes. 37, 36 und 2. Kön. 19, 35 f.) nach den Worten ונער יכתבם (Jes. 10, 19 6) von Rab auf 10, von R. Elieser auf 6 geschätzt, indem es nach Rab's Deutung einem Kinde einen Punkt zu machen (• = י = 10), nach Eliesers Meinnng einen Strich zu ziehen (שורט שריטה : | = ו = 6) am leichtesten fällt; der Zahlenwert einzelner Buchstaben oder *Gimatria* (Geometrie = Arithmetik), welches als mnemonisches Hilfsmittel diente: 480 Lehrhäuser gab's in Jerusalem [20] nach dem Zahlenwert des

---

[14]) Zunz 340 f. [15]) Proömium IV.

[16]) Nach einer Variante der Münch. HS. und Jalkut Thren. §. 1000 End. Vgl. weiter unten in den »Beiträgen zur Textkrit. des M. E.« zu cap. I, 1 No. 1.

[17]) Cap. I, 1. s. v. איכה. [18]) Proöm. XXXII.

[19]) Proöm. XXX. u. cap. IV, 12.

[20]) Proöm. XII. u. cap. II, 2. Die hieran geknüpfte Bemerkung: מלתי כתיב = defectiv, ohne א geschrieben, darf nicht als voller Ernst

Wortes מלאתי (Jes. 1, 21). Ja, man baute sogar die Agada auf in Klang und Bedeutung ähnliche Wörter aus fremden Sprachen, wie z. B. dem Arabischen: R. Levi bringt das Wort סלה [21]) mit dem arabischen מסלסלה (= Kamm) und מה אעירך [22]) mit עריתה (= Raub aus עדוא, feindlich sein) in Zusammenhang, aus dem Griechischen: R. Rëuben übersetzt den Proömialtext: הוי מוראה (Zef. 3, 1) [23]) mit הוי מקמי שטותא »wehe über die Thorheit«, da er מוראה mit dem griech. μῶρα deutet, ebenso erklärt er סורו [24]) mit סירון = σύρειν = auf der Erde schleifen (oder vielleicht σάρον = Unrat?).

Peschat und Derasch, exegetische und homiletische Auslegung, können jedoch, trotz ihres grundverschiedenon Charakters, nicht als einander schroff gegenüberstehende Gegensätze bezeichnet werden, das Streben unseres Midrasch ist vielmehr nicht nur dahin gerichtet, beiden unabhängig von einander gleiche Rechte einzuränmen, sondern auch soweit möglich beide zu vereinen. Von der Verbindung dieser 2 Auslegungsarten mögen folgende Beispiele zeugen, die sich aber bedeutend vermehren lassen:

Cap. I. 4: כל שעריה שוממים, שלא היו נכנסין ויצאין בהן, כהניה נאנחין שאין מי יתן להן מתנות כהונה כמד״א ותנן לכהן הזרוע וגו׳ בתולותיה נוגות, א״ר יצחק בר סימון . . . ;

das. V. 12: לא אליכם, כנסת ישראל אומרת לאומות העולם, לא ייתי עליכון מה דאתא עלי לא ימטי עליכון דמטי עלי, כל עוברי דרך, כל עוברי דרכה של תורה;

III. 4: שבר עצמותי עיצומי, בני אדם שהיו כבני העצומים;

IV. 15: ר׳ ברכיה וחלפי בר זביד בשם ר׳ איסי מהו ושיפח ושפע כדי לשמור זרע קדש . . . ;

des Agadisten betrachtet werden, sie ist vielmehr in dem Sinne, wie etwa die deutsche Redensart: »Verdienen« wird gross geschrieben, aufzufassen.

[21]) Cap. I, 15. [22]) Cap. II, 13.

[23]) Proöm. XXXI. [24]) Cap. IV. 15.

I. 9: טומאתה בשוליה, א״ר ברכיה, . . . ר״א טומאתה בשוליה, בשיפוליה כר״א על שולי המעיל.

Bei diesen Belegen werden agadische Erklärungen im Vereine mit exegetischen gebracht und zwar werden letztere vorangeschickt und erst dann die agadischen Auslegungen angeschlossen, nur im letzten Beispiel ist die Reihenfolge umgekehrt.

Dieses Streben beiden in gleichem Masse gerecht zu werden, bleibt constant, dass aber trotzdem der Peschat weniger, der Derasch hingegen weit mehr Raum einnimmt, liegt schon in der Natur dieser beiden Erklärungs-Arten. Während jener, in enge Grenzen verwiesen, das zu erklärende Wort nur mit knapp bemessenen Ausdrücken wiedergeben kann, sind es bei der Agada nebst den erwähnten Hilfsmitteln noch die zur Ausschmückung des Vortrages herangezogenen Erzählungen, durch die sie am meisten an Ausdehnung gewinnt. Wohl keine andere agadische Schrift dürfte dieses Gebiet in solch ausgiebigem Masse für seine Zwecke ausgebeutet haben, wie der Midrasch Echa, denn *mehr als die Hälfte* unseres Textes nehmen solche mehr oder minder umfangreiche Erzählungen ein.

Das Proömium.

Wenn das homiletische Element vor dem exegetischen schon im eigentlichen M. E., dem Commentar des Buches Threni überwiegt, so ist es fast allein vorherrschend, in dem einleitenden Teil unseres Midrasch, in den sogenannten Proömien oder Introductionen, mit welchen der Sammler dieses Werkes offenbar selbständige homiletische Vorträge liefern wollte. Sie erheischen bei der Darstellung der Anlage unseres Midrasch eine besondere Beachtung, zumal sie auf die ganze Form desselben einen mächtigen Einfluss ausüben und seinen

Charakter durch ein wesentliches Merkmal näher bestimmen.

Was uns bei diesen Introductionen zunächst ins Auge fällt, ist der Umstand, dass sie mit wenigen Ausnahmen gleichsam als selbständige Einleitung an die Spitze des Buches gestellt sind, eine Erscheinung, der wir in dieser Gestalt in keinem andern Midraschwerke begegnen. Ehe wir jedoch auf diese Einleitungen des Näheren eingehen, müssen wir zunächst das Wesen des Proöms im Zusammenhange mit seiner Entwickelung betrachten.

Die gesammte Midraschliteratur verdankt, wie wir gesehen, ihr Entstehen hauptsächlich dem Umstande, dass man schon in frühester Zeit, als bei den Juden mit der ehemaligen Muttersprache auch die Kenntnis der h. Schrift immer mehr in Abnahme begriffen war, das Bedürfnis fühlte, jene dem Volke im populären, gemeinverständlichen Vorträgen zu erklären, teils um es zum Festhalten an den überlieferten Gesetzen anzuspornen, teils um es zu erbauen und ihm Trost zu spenden. Jenes Streben offenbart sich vorzugsweise in den älteren, sogenannten *tannaitischen* oder halachischen Midraschim: *Sifra, Sifre* und *Mechilta,* dieses in den spätern agadischen Büchern. Alle diese Vorträge, halachische sowohl, wie agadische, bedurften jedoch notgedrungen einer mehr oder minder ausgedehnten Einleitung. So finden wir denn schon in jenen ältesten Denkmalen rabbinischen Schrifttums Spuren derartiger Einführungen in das Thema: Sifra (ed. Weiss) pag. 1a, 16a, 75b, 129a u. s. w.; Mechilta (ed. Friedmann) p. 104b u. ö. Indes zeigen diese noch deutlich eine durch ihr hohes Alter bedingte Unvollkommenheit und wenn sich auch hin und wieder solche Einleitungen vorfinden, die ihrer wesentlichen *inneren* Beschaffenheit nach dem spätern Proöm nicht ganz unähnlich sind, so ist bei ihnen von den *äussern* charakteristischen Formeln der späteren Sammlungen noch sehr

wenig zu merken, wodurch sie von den eigentlichen Ausführungen nur noch schwer zu unterscheiden sind.

Die gewöhnlichsten Introductionsformeln sind im tannaitischen Midrasch: הרי פרשה זו נאמרה, למה נאמרה פרשה זו, oder die Einleitung beginnt mit den Worten eines Tanaiten in der Form: היה ר' . . . אומר, וכן הוא אומר oder auch nur ר' . . . אומר. Für וכן הוא אומר (וכה״א), brauchte man nachher die Formel: כתיב oder הדא הוא דכתיב (הה״ד), wofür dann wieder in den jüngern agadischen Schriften dessen Uebersetzung: וזה שאמר הכתוב (וש״ה) gebräuchlich wurde, während aus ר' ... אומר und היה ר' . . . אומר das auch im M. E. allgemein vorherrschende: ר' . . . פתח entstand. Es lassen sich demnach etwa folgende Entwickelungsphasen der Introductionsformeln feststellen: Erste Epoche: A. הרי פרשה זו נאמרה, וכן הוא אומר, B. היה ר' ... אומר od. ר' ... אומר (tannait. Midr.); zweite Epoche: A. כתיב, הה״ד, B. ר' . . . פתח oder auch ohne jede Formel mit einfacher Anführung des als Text dienenden Schriftverses (amoräischer bezw. saboräischer Midr.: M. E., Bereschit rabba etc.); dritte Epoche: A. u. B. der zweiten zusammengezogen, wie ר' . . . פתח כתיב oder ר' ... פתח הה״ד oder auch schon mit וש״ה (Pesikta de Rab Kahana, Wajikra rab.); endlich die vierte jüngste Epoche: A ... וזה שאמר הכתוב על ידי, oft auch mit dem Zusatz am Schlusse: ברוח הקדש B כך פתח ר' . . . od. (כך) פתח ר' . . . ואמר (Schir Haschirim rab., Tanchuma, Pesikta rabbati u. a.)

Die gebrauchteste Formel im Midr. Echa ist wie gesagt ר' ... פתח [25]), hiermit wird der zur Grundlage der folgenden Ansführungen dienende Bibelvers angeführt, den jedes Proöm haben muss und der gemeinhin ***Proömialtext*** [26]) genannt wird. Wenn jedoch der Ausspruch eines

---

[25]) Von dieser Formel rührt auch der Name: פתחא, Peticha her (vgl. im Texte das Citat aus Megilla 10b.

[26]) Zur leichteren Uebersicht fügen wir jedem angeführten Proöm den Text desselben in Klammern bei.

Agadisten mit פתח introducirt wird, so ist dies in der Regel in dem Sinne aufzufassen, dass der angeführte Agadist seine Betrachtung über *diesen* Abschnitt, seinen Vortrag über *dieses* Thema mit dem genannten Proömialtext begonnen habe, wie es aus dem volleren Ausdruck in bab. Megilla fol. 10b klar hervorgeht: ר ... פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא.

Solche mit ר ... פתח eingeleitete Petichot hat unser Midr. 35 und zwar 33 in der Einleitung und je eine an der Spitze des III. u. V. cap. Während nun in der Introductionsformel פתח der Urheber des Ausspruchs genannt wird, ist er in den mit כתיב eingeleiteten Proömien weggelassen. Einleitungen letzterer Art finden wir im M. E. nur 4: zu cap. I, 2 s. v. בכה (ψ. 42, 4), I, 17 sind 2 (1. Jer. 8, 23 u. 2. ψ. 42, 5), endlich das zweite Proöm an der Spitze des II. cap. (Deut. 8, 20), Doch steht der Text an der Spitze einer Peticha auch ohne jede Formel; so im letzten Pro. der Einleitung, welches in den Ausgaben von dem vorhergehenden auch äusserlich getrennt ist. Ausser diesem einen giebt es noch einige Proömien von gleicher Beschaffenheit, die trotz ihres unverkennbaren proömialen Characters selbst der Aufmerksamkeit solch scharfblickender Forscher, wie Zunz, Weiss, Wünsche u. s. w. entgehen konnten, wahrscheinlich blos weil sie jeder Einleitungsformel wie auch eines Autors entbehren. Als solches ist unschwer das erste Proöm an der Spitze des II. cap. (Hiob 30, 15) und das in unsern Ausgaben durch einen besondern Absatz hervorgehobene 2. Proöm zu cap. I, 2 s. v. אזכרה (ψ. 77, 7) auf den ersten Blick zu erkennen. Dagegen ist es schwer zu erraten, aus welchem Grunde einige Petichot ihre Selbstständigkeit eingebüsst haben, indem sie mit andern zusammengeschrieben wurden, als wenn sie unzertrennliche Bestandteile derselben wären. Die Zahl dieser in ihrem Gedankengang vollständig unabhängigen Proömien be-

trägt 3. So hat der Redaktor das II. Proöm der Einleitung (Jer. 9, 11) bei den Worten: זו תורה שבעל פה geschlossen und indem er noch den Schluss desselben durch Hinzufügung des Satzes: וכיון שהשליכו דברי תורה לארץ התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה auch äusserlich deutlich hervorhebt, lässt er mit dem Verse Jer. 9, 16 eine neue kunstvoll abgerundete Homilie folgen. Auch das XXXI. Proöm (Prov. 20, 14) schliesst mit dem schablonenmässigen Schluss מקונן עליהם איכה ab und der Vers Zeph. 3, 1 leitet als Text eine neue Peticha ein. Ebensowenig kann endlich die Auslegung der Verse Ezech. 9, 1–8 als zur Agada des cap. II, 1 gehörend betrachtet werden, diese hat vielmehr mit den Worten des R. Acha: יום אחד היה חרון אפו של הקב"ה ואלו עשו ישראל תשובה פשרו, einer Erklärung der letzten Worte des Verses Thren. 2, 1: ביום אפו ihren Zweck vollständig erfüllt und somit ihr Ende erreicht, auch steht der Inhalt der folgenden Ausführung mit dem Vorhergehenden in gar keinem Connex. So drängt sich uns denn die Vermutung auf, diese Stelle sei nichts anderes, als ein *Proöm zum* folgenden *2 Vers.* In dieser Annahme werden wir auch noch durch folgende Tatsachen bestärkt: 1. werden die Verse Ezech. 9, 1—8 genau wie andere Proömialtexte gleichen Schlages [27]) behandelt und ausgelegt; 2. ist ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen diesen Ausführungen und dem Inhalt des 2. Verses בלע nicht zu verkennen; 3. endlich fehlt auch nicht die bei einem regelrechten Proöm unerlässliche, zum eigentlichen Thema überleitende Schlussformel: ואין שארית אלא צדיקים לכך בא ואמר בלע ה׳ . . .

Die Gesammtzahl der Proömien im M. E. beträgt somit 45, die ihren Introductionsformeln nach in 3 Gruppen geteilt werden können: I. 35 mit ר׳ . . . פתח II. 4 mit כתיב

---

[27]) Vgl. die Proömien V. (Ezech. 24, 6—11). XXIIII. (Kohel. 12, 1—7.) u. a. m.

und III. 6 ohne jede Formel, von diesen stehen 36 an der Spitze des I. cap., die übrigen sind im Innern des Midr. zerstreut.

Weit schwieriger als die Einleitungsformel lässt sich der Schluss unserer Petichot klar präcisiren. Als Einleitungen einzelner Vorträge über die Klagelieder sollten sie, wie dies in den andern agadischen Schriften der Fall ist, sowohl sachlich mit dem Thema des auszulegenden Verses zusammenhängen, wie auch äusserlich nach Art der Pesikta [28]), Bereschit rabba [29]) u. s. w. zum thematischen Text hinüberleiten. Diesen beiden Anforderungen genügen jedoch nur wenige unserer Proömien; so das erste Pro. zu cap. II, 1 (Hiob 30, 15), welches durch die Schlussformel שנאמר mit dem Verse איכה יעיב verbunden ist, das zweite Pro. ebenda (Deuter. 8, 20) nur dürfte hier das vermittelnde שנאמר weggefallen sein, ferner das erwähnte Pro. zu cap. II, 2 (Ezech. 9, 1—8), welches mit der Erklärung des ersten Verses (Schlagwort ולא זכר) zusammengeschrieben ist, mit der Formel: לכך בא ואמר und von den 36 Proömien der Einleitung die folgenden: II B (Jer. 9, 16), III. (Jer. 15, 17), IV. (Hos. 6, 7), VII. (Jes. 3, 26), X. (Jes. 43, 22), XI. (Deut. 28, 47), XV. (Prov. 9, 7), XVII. (ψ. 69, 13) und XXVII. (Lev. 26, 18), deren Inhalt oder wenigstens der des letzten Teiles zu dem Verse Threni I. 1 in Verbindung gebracht und so geformt wird, dass er *ohne jede Formel* mit den Worten איכה ישבה בדד [30]) ausklingt. Mit Ausnahme der Proömien: XVI. (Jer. 4, 18), XXIV. (Jes 22, 1, f.) XXV. (Jer. 13, 16), XXVIII. (Jer. 36, 32) und XXXIV. (Jer. 9, 9) haben die übrigen einen schablonenmässigen Schluss וכיון שגלו התחיל ירמיה מקונן עליהם איכה, bei einigen vorher noch die Worte: כיון שחטאו גלו, dieser Schlusssatz ist jedoch nur

---

28) Vgl. Piska 1. pag. 1b ff. Pis. 2 pag. 11b ff. u. s. w.

29) Vgl. Parascha 8, 10, 12 etc.

30) Im VII. Pro.: ישבו לארץ ידמו (Thren. 2, 10.)

in den wenigsten Fällen durch den Inhalt der frühern Ausführungen begründet, zumeist steht er ohne jede Veranlassung, unvermittelt am Ende des Proöms, so dass die Vermutung nahe liegt, der Schluss der Petichot letzterer Art sei aus nicht mehr zu ergründender Ursache verstümmelt worden, wodurch sich die Copisten veranlasst sahen, diesem Mangel abzuhelfen und Ueberleitungen nach vorgefundener Analogie an das Ende solcher Proömien zu setzen. Dass hierbei auch Irrtümer mitunterlaufen konnten, beweist das IX. Pro. (Jer. 51, 51), wo dieser Refrain כיון שחטאו ... איכה irrtümlich vor das letzte דבר אחר hineingeraten ist, denn mit diesem ד״א beginnt keineswegs ein neues Pro., sondern der zum thematischen Text hinüberleitende Teil der IX. Pet., welcher allerdings wie viele seinesgleichen defect ist, da er den eigentlich vermittelnden letzten Satz eingebüsst hat.

Manche Petichot endigen mit einem beliebigen,[31]) oft auch mit dem Vers, welcher dem Pro. als Text zu Grunde liegt[32]), hierbei kommt es nicht in Betracht, ob die schematische Schlussformel: כיון . . . איכה dem betreffenden Verse nachfolgt oder nicht.

Endlich lässt sich der Schluss zweier Proömien nicht mehr nachweisen, indem das *2. Pro. zu cap. I, 2* s. v. אזכרה (ψ. 77, 7) mit der Agada des auszulegenden Verses בכה תבכה *verschmolzen* ist, während die *Pet. des V. cap.* zwar *mit* לפיכך את זכור *schliesst,* diese Formel aber nicht zu Thren 5, 1, sondern zu einer Ausführung über ψ. 137, 7 überleitet, die unser Redactor nebst dem letzten Satze des Proöms: ... שכחה מצויה בנו, einer mit dem Autor

---

[31]) Pro. I, (Jes. 10, 30) mit Jer. 1, 1, XIII. (Prov. 25, 18) mit Jer. 2, 27, XVI. (Jer. 4, 18) mit ψ. 73, 26b, XIX. (Daniel 2, 21) mit ψ. 137, 1, XXIV. (Jes. 22, 1 f.) mit Jer. 31, 15. 16 und XXXIV. (Jer. 9, 9) mit Ezech. 36, 34.

[32]) Pro. XXX. (Thren. 4, 12), XXXI A. (Prov. 20, 14), XXXII. (Hi. 30, 30).

der Pesikta gemeinschaftlich benützten Quelle entlehnt haben dürfte [33]).

Von der Form des Proöms durch deren nähere Fixirung wir die *äussere* Gestalt desselben zu bestimmen suchten, wenden wir uns nun zum Wesen, zur *innern* Struktur desselben. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, kann die Peticha *einfach* oder *zusammengesetzt* genannt werden. Wenn nun ein Proöm als einfach bezeichnet wird, so hängt dies nicht von seiner Länge oder Kürze, sondern lediglich von seiner inneren Beschaffenheit, von seinem Aufbau ab. »Einfach sind — nach Theodor [34]) — diejenigen Proömien, die in der einfachen Auslegung eines zum Proömialtext genommenen Verses bestehen«, hierbei ist es aber nicht unbedingt erforderlich, dass kein anderer Name, als der des Urhebers dieser Deraścha und auch dieser blos an der Spitze der Peticha genannt werde, die Einheit des Proöms wird in keiner Weise beeinträchtigt, selbst wenn es in seinen einzelnen Teilen von verschiedenen Agadisten, allerdings nur einmal erklärt wird.

Von solcher Beschaffenheit sind die Proömien III. (Jer. 15, 17), IV. (Hos. 6, 7), VI. (Hos. 5, 9), VII. (Jes. 3, 26), XI. (Deut. 28, 46. 47), XVIII. (Thren. 3, 15), XIX. (Dan. 2, 21), XXVI. (Jes. 29, 1), XXIX. (ψ. 68, 7), XXXI A. (Prov. 20, 14), XXXI B. (Zeph. 3, 1), XXXII. (Jer. 8, 18), das 1. Pro. zu cap. I, 17, (Jer. 8, 23), beide Proömien zu Anfang des II. cap. (Hiob 30, 15 bezw. Deut. 8, 20), wie auch die Proömien II A. (Jer. 9, 11) und X. (Jes. 43, 22) trotz ihres grösseren Umfanges und ungeachtet dessen, dass mehrere Autoren in ihnen namhaft gemacht werden.

Alle übrigen Introductionen dagegen müssen zusammengesetzt genannt werden, indem sie aus mehreren

---

[33]) Vgl. Piska 3 (זכור) pag. 26a.

[34]) Zur Composition der agad. Homilien S. 169. Vgl. ob. Einleitg. Note 3.

Teilen und Gliedern bestehen, in welchen verschiedene Auslegungen des Proömialtextes oder auch eines im Verlaufe der Ausführung vorkommenden anderweitigen Verses an einander gereiht werden. Während bei jenen einfachen die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass sie den an der Spitze derselben genannten Agadisten zum Verfasser haben [35], oder zu mindest, dass sie der Sammler als abgeschlossene Ganze vorfand, ist von den zusammengesetzten eher anzunehmen, dass sie ihre gegenwärtige Gestalt erst vom Redactor erhielten, der einzelne Sentenzen, Aussprüche früherer Autoritäten, die nur in irgend einen Connex zum Proömialtext gebracht werden konnten aus allen ihm zugänglichen Quellen zusammentrug und sie zu einem fortlaufenden Commentar desselben vereinte. Indem er aber hierbei zugleich vor Augen behielt, dass er Proömien zu den *Klageliedern* sammle, suchte er, wenn das Ganze zum eigentlichen Thema in keiner Beziehung stand, eine solche in dem letzten Gliede herzustellen. Ein prägnantes Beispiel hierfür bietet das XXIII. Pro. (Koh. 12, 1 f.), dessen letztes Glied folgende Fassung erhielt: והרוח תשוב אל האלהים וגו׳, זה הרוח הקדש, כיון שנסתלק רוח הקדש גלו, וכיון שגלו היה ירמיה מקונן עליהם איכה. [36]

---

[35]) Bei den Anonymen dürfte der Autor bereits in Vergessenheit geraten sein.

[36]) Dass diese Ueberleitung vom Sammler des M. E. herrührt, geht aus einer Vergleichung dieser Peticha mit der Parallelstelle im Midr. Kohelet (zu cap. XII, 1 f.) unzweifelhaft hervor, dieselbe muss sogar dem Verfasser dieses jüngern Midrasch in der jetzigen Form vorgelegen haben; dieser konnte sich ihrem Einflusse so wenig entziehen, dass er selbst den Schluss der *von hier entlehnten* Ausführung nach dem vorliegenden Muster zuschnitt: ... זה רוח הקדש, את מוצא כיון שראה ירמיה ירושלם חרבה ובית המקדש שנשרף וישראל שגלו ורוח הקדש שנסתלקה מה התחיל עליהם בהבל הבלים, wobei er sich nicht scheut, um nur seiner Quelle möglichst treu zu bleiben, den Spruch: הבל הבלים den *Jeremia* zuzuschreiben.

Vgl. ferner die Proömien: I, (Jes. 10, 30), XIV. (Prov. 29, 9), XVIII. (Thren. 3, 15) u. s. w.

Die Zusammenstellung der verschiedenen Auslegungen erfolgt entweder durch einfache Aufzählung, wobei die Urheber derselben oft gleich nach dem Text angekündigt werden, wie Pro. II B.; רבי יוחנן ור׳ שמעון בן לקיש ורבנן, XXII. (Jes. 5, 8. 9): רבי יוחנן וריש לקיש, worauf dann die einzelnen Meinungen der Reihe nach aufgezählt werden. Oder die Glieder werden — und diese Art ist überwiegend — durch die Formel דבר אחר mit einander verbunden:

Pro. I: ר׳ אבא בר כהניא פתח צהלי קולך בת גלים, עד שאתם אומר׳ שירים ומזמורים לפני עבודה זרה ... בת גלים, מה גלים הללו מסויימין בים כך אבותיכם מסויימ׳ בעולם, ד״א בת גלים בת גולים ברתהון דגלוואי ...[37]

Pro. VIII.: ר׳ יצחק פתח ... בושנה מאד זו ארץ ישראל דכתיב ... וכי השליכו משכנותינו אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, ד״א בושנו מאד ... אלו דברי תורה... וכי השליכו משכ׳ אלו בתי כנס׳, ובתי מדרש׳ ד״א בושנו ... זה בית המקדש ... וכי השל׳ משכ׳ חורבן בית ראשון ...[38]; und gegen Ende des XXIII. Proöms folgen sogar 6 solche mit ד״א an einander gereihte Glieder, sämmtliche variirte Auslegungen des Wortes שנער (Gen. 11, 2).

Aus diesen verschiedenen Merkmalen, den Introductions- und Schlussformeln sowohl, wie aus dem Wesen der einfachen und zusammengesetzten Peticha dürfen wir die Schlussfolgerung ziehen, dass *das Proömium im Midrasch Echa* im Grossen und Ganzen *noch auf einem primintivem Grade der Entwickelung steht* und erst nachher sich zu der Stufe der Vollkommenheit emporgerungen haben mochte. auf welcher wir ihm in den andern Midraschwerken, so bereits im Bereschit rabba und noch deutlicher in der Pesikta de Rab Kahana begegnen.

[37]) Uebersetz. siehe in Wünsches Bibliotheca Rabbinica S. 1.

[38]) Uebers. s. bei Wünsche a. a. O. S. 7.

III. Quellen des Midr. Echa.

Um die Quellen eines Midraschwerkes nachweisen zu können, bedürfen wir mancher Kriterien, die uns bei der Untersuchung zur Richtschnur dienen. Wenn wir zunächst von einzelnen agadischen Ausführungen Parallelen in mehreren midraschischen Schriften begegnen, so ist in erster Reihe unsere Aufgabe zu untersuchen, welcher von diesen Stellen das *Prioritätsrecht* zuerkannt werden kann. Zu einem möglichst sichern Ergebnis nach dieser Richtung hin gelangen wir, wenn wir das Wesen, den specifischen Charakter dieser Auslegungen prüfen bezw. den Zweck und die Ursache zu ergründen suchen, die den jeweiligen Sammler veranlasst haben mochten, diese Ausführung in sein Werk aufzunehmen und gerade an die betreffende Stelle zu setzen. Ferner ist in Betracht zu ziehen, dass die Agada der älteren Sammlungen in Form und Inhalt möglichst einfach ist, im Laufe der Zeit aber vergrössert und ausgedehnt wurde, des Weiteren darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass das aramäische Idiom der palästinensischen Agada, zu welcher erwiesenermassen auch der M. E. zu zählen ist, allmälich in das reine Neuhebräisch zu übergehen pflegt; je mehr Elemente letzterer Art daher in einer agadischen Sammlung anzutreffen sind, um so später muss deren Redactionszeit angesetzt werden. Eine Analogie hierfür bietet uns der *Jalkut Schimeoni,* den man mit vollem Recht als den letzten Ausläufer dieser Schriftenreihe betrachten darf,

obzwar derselbe europäisches Produkt ist, in eine sehr späte Zeit hinabreicht und auf den ersten Blick als blosses Sammelwerk ohne jede originelle Gestaltung sich giebt [1]).

Diese Kriterien sind auch bei der Untersuchung der Quellen des M. E. von grosser Bedeutung, namentlich sind sie schätzenswerte Hilfsmittel zur Beseitigung mehrerer Irrtümer, die in diesem Punkte um sich gegriffen haben. Es herrscht nämlich allgemein die von Zunz [2]) ausgesprochene auch von Wünsche und Andern ohne Widerrede angenommene Ansicht, der M. E. habe einen grossen Teil seiner Agada dem *abgeschlossenen jerusalemischen Talmud* und dem *Bereschit rabba* entlehnt, oder, wie sich Zunz ausdrückt, ohne jedoch diese Behauptung auch nur durch *einen* Beweis zu begründen, »das Werk sei voll von Auszügen aus dem jer. Talm. und Ber. r.« Im Folgenden wollen wir nun an der Hand einiger Parallelen unseres Midrasch und jener beiden Werke prüfen, ob dieser Ansicht beigetreten werden kann, ob zunächst

A. Talmud Jeruschalmi

unserem Redactor in seiner jetzigen Gestalt vorgelegen hat und von ihm benützt worden ist Diese Vermutung wird hauptsächlich durch den Umstand veranlasst, dass dieser Talmud, als eines der ältesten Denkmale amoräisch-rabbinischen Schrifttums, die meisten Parallelstellen zum M. E. aufweist.

1. *Proöm II A* (Jerem. 9, 11) und jerus. *Chagiga cap. I.* Halacha 7. Dem wesentlichen *Inhalte* nach stimmen zwar beide Stellen überein, der *Wortlaut* aber ist ein ganz verschiedener. Ausser R. Assi und R. Ami wurde von Rabbi (Jerus.: ר׳ יודן נשיאא) nach dem Jeruschalmi *noch R. Chija,* der dort an erster Stelle genannt wird, ausgeschickt :

---

[1]) Zunz S. 299 ff.

Midrasch Echa.

דיפקון ויתקנון קרייתא דארעא
דישראל, והוו עלין לקריית׳ ואמרין
להון אייתא לן נטורי קרתא, והוון
מיית להון ריש מטרתא וסנטורא,
והוון אמרין להון אילין נטור׳ קרת׳
איל׳ חרובי קרת׳ א״ל ומאן . . .
אַלו סופרים ומשנים שהם הוגים
ומשנ׳ ומשמרין את התורה
ביום ובליל׳ על שם שנא׳
והגית בו. . . וכה״א אם ה׳
לא יבנה בית . . . Uebers. s.
bei Wünsche a. a. O. S. 2.

Jerus, Talmud.

למיעבור בקירייתא דארעא
דישרא׳ למתקנה לון ספרין
ומתניינן, עלין לחד אתר
ולא אשכחין לא ספר׳ ולא
מתניין, אמרין לון אייתון לן
נטורי קרתא אייתון לן סנטורי קרת׳
אמר לון אילין אינון נטורי קרת׳,
לית אילין אלא חרובי קרת׳,
א״ל ומאן, אילין ספר׳ ומתנ׳ הה״ד
אם ה׳ לא יבנה בית.

Wie wir sehen, ist hier *M. E, vom Jerus. unabhängig.* in einzelnen Ausdrücken und Redewendungen weichen sie wesentlich von einander ab; am bemerkenswertesten is ohne Zweifel, dass, während der Stil im M. E. in den äussersten Grenzen der Kürze gehalten ist, *der Jerus. sich im Allgemeinen ausführlicher ausdrückt* Dagegen verrät der Satz im M. E.: שהם הוגים . . . והגית בו durch den jähen Uebergang vom reinen Aramäisch zum Neuhebräisch auf den ersten Blick die kundige Hand *eines spätern Glossators,* dem die einfache Erwähnung des Verses ψ. 127, 1 zur Erklärung der Antwort: »Das sind die Schrift- und Mischnalehrer« nicht hingereicht haben mochte, besonders da die zweite Hälfte jenes Verses, die eigentliche Erklärung nicht mehr angeführt wird.

2. Cap. I, 19. der Zug der Schechina: את מוצא und j. Taanit cap. I. Hal. 1 Ende: . . . תני רשב״י. Eine Vergleichung dieser beiden Stellen ergiebt ebenfalls, dass M. E. nicht aus dem Jerus. geschöpft hat; es heisst in diesem: בכל מקום שגלו ישראל גלת השכינה עמהן, גלו לבבל וגלת שכינה עמהן מה טעמא למענכם שלחתי בבלה, גלו למדי וגל׳ שכ׳ עמהן מ״ט ושמתי כסאי בעילם ואין עיל׳ אלא מדי כד״א ואני בשושן הבירה . . . Wie dieser letzte Zusatz, *fehlt in unserm Midr.* auch das im

Jerus. hierauf folgende: . . . גרו לבצרים. Endlich bringt dieser nach der Wanderung der Schechina nach Griechenland (לוין), die er mit M. E. gleichlautend hat, *noch eine,* die nach *Rom,* welcher die Worte: אלי קרא משעיר (Jes. 21, 11) als Beleg beigegeben sin. Auch dieser ganze Passus findet sich bei uns nicht vor. Das Fehlen dieser Zusätze im M. E. nebst dem Umstande, dass *der Jerus. im Uebrigen mit demselben völlig übereinstimmt,* dürfte nicht nur die Selbständigkeit des Midrasch dem Talmud gegenüber evident beweisen, sondern vielleicht auch der Vermutung Raum geben, *eine frühere Recension* des M. E., möglicherweise Echa sutta [3]) *habe dem Verfasser des Jeruschalmi vorgelegen.*

3. *Cap. I. 16.* s. v. מעשה ברואג zu ומה הנאה vgl. j. *Taanit cap. IV.* Hal. 3 geg. Anf.: תני אנשי משמר היו מתענים . . . בכל יום, בשני. Für jeden Tag wird ein Vers aus dem 1. cap. der Genesis als Beleg gabracht, für den zweiten Vers 6a, den dritten 9a, für den vierten 4a: יהי מאורות מארת כתיב und für den 5. Tag V. 20a. Die Bekräftigung der Beweisführung durch Belege, welche im M. E. fehlen, ist ebenfalls ein Zeichen dafür, dass diese Stelle im Jerus. jünger als in unserm Midr. ist. Auch in der weiteren Ausführung ist dem Jerus. der Stempel einer späteren Bearbeitung deutlich aufgeprägt, während M. E. wahrscheinlich die ursprüngliche Fassung zeigt.

Die Confrontirung anderer correspondirender Stellen, [4]) dürfte gleichfalls zu dem Ergebnis führen, *dass der abgeschlossene jerus. Talmud* in der Gestalt, wie er mutmasslich aus dem 5. Jahrhundert auf uns gekommen, *dem Sammler des Midrasch Echa nicht bekannt gewesen* sei, er sich desselben somit auch nicht als Quelle bedient

---

[3]) Vgl. weiter unten im V. Abschnitt.

[4]) Es giebt deren ungefähr 30, von denen als die wichtigsten hervorzuheben sind: Prv. XXIII. in Taanit c. IV. H. 7, cap. I, 1. die Traumdeutungen in Maaser scheni IV. H. 6 u. a.

haben konnte. Die Aehnlichkeit so vieler Stellen in beiden Werken wird wohl auf die Benützung gemeinschaftlicher oder verwandter Quellen zurückzuführen sein.

B. Bereschit rabba.

Nächst dem j. Talmud weist Zunz unserem Midrasch vorzugsweise den Midr. Bereschit r. als Quelle zu. Es kann zwar nicht bestritten werden, dass Ber. r. mit zu den ältesten agadischen Schriften gehört, ihm jedoch dem M. E. gegenüber die Priorität einzuräumen, erweist sich nach einer Vergleichung der verwandten Stellen als undurchführbar. Denn auch hier, wie beim Jeruschalmi tritt die Erscheinung zu Tage, dass die Parallelen einen mehr oder weniger abweichenden Wortlaut haben, was bei der Gewissenhaftigkeit, mit der sonst entlehnte Stellen von den einzelnen Redactoren wiedergegeben werden, die Annahme rechtfertigt, der M. E. sei von Ber. r. unabhängig. Nur wenn bei einem Werke eine jüngere Färbung der Sprache, erläutende Zusätze oder eine umschreibende Ausdrucksweise zu verzeichnen sind, kann die Möglichkeit einer Entlehnung zugegeben werden. *Solchen Merkmalen begegnen wir im Ber. r.* sehr oft, wenn wir Parallelen dieses Werkes und unseres Midr. einander behufs Vergleichung gegenüberstellen:

Pro. II.: אמר ר׳ אבא בר כהנא לא עמדו פילוסופין und *Ber. r. Par. 65.* Auch dort wie bei uns werden zuerst die 2 Philosophen: Bileam une Oinimaus der Gadarener genannt, hierauf heisst es:

M. E.	*Ber. r.*
אמרו לאם יכולין אנו להזדוג	נכנסו כל אומות העולם
לאומה זו, אמרו להם לכו וחזרו על	אצלו (sing.) אמרו לו תאמ׳
בתי כנסיות שלהם אם התינוקות	שאנו יכולין ליזדווג לאומה זו, אמר
מצפצפים בקולן אי אתם יכולין	לכו וחזרו על בתי כנסיות ועל
להם ואם לאו את׳ יכול׳ לה׳ שכן	בת׳ מדר׳ שלהם, ואם מצאתם
הבטיחם אביהם ואמר לה׳ הקול	שם תינוק׳ מצפצפ׳ בקולן אין

אתם יכולים להזדווג להם שכך
הבטיחן אביהן ואמר להם הקול
קול יעקב, בזמן שקולו של יעקב
מצוי בבתי כנס׳ אין היד׳ ידי עשו,
ואם לאו היד׳ יד׳ עשו את׳ יכולי׳
להן.

קול יעקב והידים ידי עשו, כל זמן
שקולו של יעקב בבתי כנסיות ובתי
מדרשות אין הידים ידי עשו וכל זמן
שאין קולו מצפצף בבתי כנסיות ובתי
מדרשות הידים ידי עשו . . .
(Uebers. s. Wünsche B. R. S. 3)

Von einigen geringfügigen Aenderungen abgesehen ist unser Text in dem des Ber. r. vollständig erhalten, [5]) dieser zeigt aber noch einige Zusätze, so den Satz נכנסו . . . in der Einleitung, ferner ואם מצאתם שם und die unnötige Wiederholung am Schlusse: אתם יכולין להן, welche augenscheinlich die Jugend des Ber. r. unserem Midr. gegenüber bezeugen.

Cap. III, 6 s. v. בלע בשרי und *Ber. r. Par. 71* s. v. ותרא רחל. Auch hier offenbart sich die grössere Ausführlichkeit des Ber. r., denn dort werden die den Todten Gleichgeachteten erst einzeln aufgezählt: »der Aussätzige, Blinde, Kinderlose und die ihr Vermögen eingebüsst haben«, und erst dann der Reihe nach wieder erwähnt und mit Versen belegt, während im M. E. die Aufzählung unterbleibt und die viererlei Menschen gleich mit den Belegen angeführt werden, welche an beiden Stellen dieselben sind, u. zw. für den Blinden: Thren. 3, 6., den Aussätzigen: Num 12, 12, für den Kinderlosen: Gen. 30, 1 und für den Verarmten: Exod. 4, 19: »denn gestorben sind alle die Leute (die nach deinem Leben trachteten).« Die hierauf folgende Frage: וכי מתים היו ist in Ber. r. nach der Parallelstelle Schemot rab., Par. 5 noch mit den Worten: והלא דתן ואבירם היו ergänzt, die in M. E. fehlen.

[5]) Die doppelte Bedingung im M. E.: »Wenn die Kinder aber nicht zwitschern u. s. w.«, kann, da sie auch an anderen Parallelstellen, wie in der Pesikta Piska 15 p. 121a und Jalkut zu Jerem. §. 282 weggelassen ist, einer spätern Hand zugeschrieben werden.

Aus diesen sowie aus den anderen Parallelstellen [6]) erhellt klar, dass M. E. aus dem Ber. r. nicht entlehnt habe, die entgegengesetzte Annahme, der Verfasser des Ber. r. habe bereits unseren Midr. gekannt und benutzt, wäre weit eher zulässig.

C. Pesikta de Rab Kahana.

Buber stellt in der Einleitung der von ihm herausgegebenen Pesikta [7]) als unbestrittene Tatsache fest, dass sämmtliche auf uns gekommenen agadischen Sammlungen, somit auch der M. E. aus der Pesikta, als »der ältesten palästinensischen Hagada« entweder unmittelbar oder, namentlich die jüngeren, mittelbar geschöpft hätten. Als Beweis für diese Ansicht genügt ihm die einfache Aufzählung einiger correspondirender Stellen, ohne jedoch dieselben näher zu beleuchten.

In Bezug auf den M. E. kann jedoch diese Behauptung nach elner eingehenden Prüfung der Parallelstellen nicht aufrecht erhalten werden. Es sei hier nur auf folgende Beispiele hingewiesen:

1. *Pro. II* ist in seinem ganzen Umfange in der *Piska 15* (איכה) pag. 120b—121h wiedergegeben. Der oben beim Talmud Jeruschalmi (im ersten Beispiel) besprochene Teil dieser Peticha zeigt in der Pesikta fast dieselben Abweichungen vom Talmud, wie der M. E., so dass, wenn wir nicht annehmen wollen, diese beiden haben aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, wlr der Vermutung Raum geben müssen, es sei hier ein Abhängigkeitsver-

---

[6]) Vgl. Proöm IV (Hos. 5, 7) mit Ber. r. Par. 19, Pro. XXIII. zu שנער mit *B.* r. Par. 37, cap. I, 1: Die Traumdeutung des Jochanan b. Chalaphta mit B. r. P. 68, das. V. 10 zu ר' דברים mit B. r. P. 41, das. V. 17 zum Gleichnis des Aba bar Kahana mit B. r. PP. 5 u. 28, cap. II, 2 zu Gen. 27, 22 mit B. r. P. 65, cap. III, 23 s. v. הסרי mit Ber. r. P. 79 u. s. w.

[7]) 9. Cap. S. XXXVIII.

hältnis vorhanden. Welchem von den beiden Werken (Midr. Echa und Pesikta) in diesem Falle die Priorität zuzuerkennen ist, ergiebt sich aus der Vergleichung folgender Stelle:

Midr. Echa.

כתיב ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו מתוך שהיו מתעסקין בה המאור [8]) שבה מחזירן למוטב, ר׳ הונא אמר למוד תורה אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. Uebers. s. bei Wünsche Bibl. Rabb. S. 2. Im Jeruschalmi (a. a. O.) lautet der letzte Ausspruch des Rab Hunna: למוד תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה את בא לשמה.

Pesikta.

כתיב אותי עזבו ותורתי לא שמרו, שמא תורתי שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שאלו אותי עזבו ותורתי שמרו מתוך שהיו מתעסקין בה השאור שבה היה מחזירן אצלי, ר׳ הונא אמר למוד תורה אעפ״י שלא לשמה שמתוך שאתה למד שלא לשמה מכיון זאת מתעסק בה, את חוזר ועושה אותי לשמי.

Wenn schon der erste Teil dieser Ausführung in der Pes. mehr ausgebreitet, im Uebrigen aber *in ihr der ganze Text, unseres Midr. enthalten ist,* so *ist durch den letzten Satz* des R. Hunna die Jugend der Pes. bezw. *die Priorität des M. E,* gegenüber derselben ohne Zweifel *erwiesen;* während nämlich unser Midrasch mit dem Jeruschalmi übereinstimmt, glaubte der Verfasser der Pes. den Satz: ··· למוד תורה mildern zu müssen, da ihm das Kategorische in der Ausdrucksweise der beiden anderen Werke anstössig erscheinen mochte.

2. *Cap. III. 2.* Das Gleichnis mit der Anwendung s. *Piska 19* (אנכי) p. 139b. Die bei uns als Einleitung dienenden Worte: . . . משל למה הדבר דומה, die in der Pes. weggelassen sind, müssen als späterer Zusatz gestrichen werden, besonders da sie auch in der M. HS. fehlen.

---

[8]) Die München. Handschr. hat wie Jerus. u. Pes. השאור (vgl. weiter unten im VI. Abschn. z. St.)

Auch an dieser Stelle ist die Jugend der Pes. unverkennbar. Die vermehrten Versprechungen des Königs in der Hochzeitsverschreibung (כתובה) der Matrone, wie:
כך וכך אני נותן לך, כך וכך תכשיטין אני עושה לך, כך וכך תיסבראות
(ϑησαυρός) אני נותן לך, der Zuspruch der Genossinen: עד אמתי
הניחך המלך : für את יתיבה, סיב לך בעל עד דאת טליא עד רחילך עלך
והלך לו למדינת הים ושוב אינו חוזר עליך, ferner die Verlockungen der Völker der Welt: »Wie lange lasset ihr euch noch für euern Gott tödten, setzet seinetwillen euer Leben ein und lasset euch für ihn hinmorden? Wieviel Schmerzen hat er euch schon bereitet, wieviel Plünderer brachte er bereits über euch! Kommet doch zu uns herüber und wir befördern euch zu Fürsten, Eparchen und Heerführeren!» sowie andere geringere Abweichungen zeigen eine Ausführlichkeit, welche entschieden auf eine jüngere Bearbeitung dieser Stelle in der Pes. schliessen lassen.

3. *Cap. IV, 15.* s. *Pis. 17,* p. 132a — 133b. Diese Sittenschilderung der Frauen Zions ist vom Verfasser der P. augenscheinlich dem M. E. entnommen und für seine Zwecke verwertet worden. Für diese Annahme spricht der Umstand, dass der gedeutete Vers ***nicht der thematische Text der P.*** (Jes. 49, 14), ***sondern der Text unseres Midr.*** (Threni 4, 15) ist, auch ist diese ganze Ausführung wohl in Echa am Platze, schwerer dagegen mit der Agada jener Piska in Einklang zu bringen. So wird denn auch die Echtheit dieses Stückes in Zweifel gezogen und dasselbe für eine Interpolation sehr jungen Ursprungs erklärt. [9]) Es sei dem jedoch wie es wolle, die Tatsache kann nicht in Abrede gestellt werden, dass unser Redactor diese Austührung keinesfalls aus der P. herübergenommen hat.

---

[9]) Theodor a. a. O. S. 107.

Eine Vergleichung anderer correspondirender Stellen [10]) dürfte ebenfalls die Selbständigkeit des M. E. der Pesikta gegenüber ergeben, von Entlehnung kann füglich keine Rede sein und die mehr oder weniger übereinstimmenden Parallelen dürften auf die Benutzung gemeinschaftlicher Quellen zurückzuführen sein.

Am wenigsten jedoch konnte der M. E. als palästinensische Agada aus dem *babylonischen Talmud* geschöpft haben. Im *Jad Joseph* [11]) sowie bei Wünsche [12]) wird zwar auch auf diesen Talmud sehr oft verwiesen, aber die betreffenden Stellen bieten alle nichts mehr als geringere oder grössere Anklänge, und wenn auch mehrere Auslegungen in unserem Midr. mit denen des Babli sachlich, ja oft sogar wörtlich übereinstimmen, so ist dies hauptsächlich dem Prinzip der Zusammenstellung dieser Werke zuzuschreiben, indem ihre Hauptbestandteile Aussprüche einzelner Amoräer bilden, welche mitunter in die früheste Zeit hinaufreichen. Oft werden im b. Talmud Sentenzen aus palästinensischer Quelle citirt, ohne dass der Name des Tradenten genannt würde. Die Formeln, deren man sich hierbei zu bedienen pflegt, sind: במערבא, במערבא אמרו, מתני הכי u. a. m., während andererseits die paläst. Agada Aussprüche von babylonischen Gelehrten zur Quelle hat, die, wenn ein Autor nicht genannt wird, mit der Formel: רבנן דהתם אמרין oder תמן אמרי erwähnt werden [13]). Ferner ist die Entstehung solcher Anklänge auch darauf zurückzuführen,

---

[10]) Vgl. Wünsche: Bibl. Rabbin. S. 157—158. Einige wichtigere Stellen, die der Aufmerksamkeit Wünsche's entgangen sind, seien hier noch nachgetragen: Proöm III (Jer. 15, 17) s. ganz in der Pis. 15 p. 119b, cap. I, 21 s. Pis. 19 (אנכי) p. 138a—b. II, 18 s. Pis 7 (ויהי בחצי הלילה) p. 62b 63a, III, 20 s, v. זכר s. Pis. 19 p. 139b, III, 43 s. v. סכות באף s. Pis. 25 (שובה) pag. 157a—157b.

[11]) יד יוסף, Hinweise auf die beiden Talmude, Midraschim, Sohar etc. in der Warschauer Ausgabe der Rabbot (v. J. 1867).

[12]) Am ang. O. S. 155. ff.

[13]) Hierdurch liess sich Rapoport zu der irrigen Schlussfolgerung

dass Jünger babylon. Schulen in's Mutterland zu berühmten paläst. Lehrern pilgerten, um dann später wieder in ihre Heimat zurückzukehren. So war Abba Arecha (gewöhnlich Rab genannt), der Gründer der Schule zu Sura, lange Zeit Schüler des Juda Hanassi und verpflanzte das Studium der Mischna nach Babylonien ; Rabba bar Nachmani, der ebenfalls in Palästina Vorträge gehört hatte und dann nach Pumpadita zurückkehrte, wo er zum Schuloberhaupte gewählt wurde [14]), u. A. Durch dieses, lange Zeit gepflegte freundschaftliche Verhältnis fand ein reger Gedankenaustausch zwischen den jüd. Gelehrten beider Länder statt und so mochten auch die vielen paläst. Agadot sowohl, wie Halachot in die bab. Literatur, namentlich in den Talmud, Eingang gefunden haben [15]).

Wie abweichend selbst dem Inhalte nach manche Auslegungen unseres Midr. im b. Talmud wiedergegeben werden, mögen auch folgende Beispiele zeigen:

Cap. I. 1 zu רבתי בגוים s. bab. *Bechorot* fol. 8b. Beide Stellen berichten uns von der Weisheit der Männer von Athen, und zwar im M. E. immer nur von einem Einzelnen (חד מאתינם), im Talm. von einer Gesammtheit der Weisen (סבי דבי אתינא), wie diese aber trotz ihrer vielgerühmten geistigen Begabung stets von den Männern von Jerusalem (nach M. E.) oder von R. Josua ben Chananja (nach dem Talm.) überflügelt werden. [16])

---

verleiten, der abgeschlossene jerusalemische Talmud habe dem Babli vorgelegen (Toledot de Rabbi Nathan 15. Anmerkung).

[14]) Man legt ihm — allerdings mit Unrecht — die Autorschaft des ganzen Midrasch Rabbot bei.

[15]) Siehe hierüber Näheres bei Weiss III. S. 242 f.

[16]) Vgl. über diese Sehwänke *Bacher*: Alter jüdischer Volkswitz in der muhammedanischen Literatur, in Grätz' Monatsschr. Jhg. 1870 S. 68 ff. und vom selben Verf.: die Agada der Tannaïten I. Bd. im cap. VIII.: R. Josua ben Chananja S. 171 ff.

Von den vielen Erzählungen, seien hier nur 2 erwähnt:

Midr. Echa.

Ein Athener kam nach Jerusalem und fand da einen zerbrochenen Mörser. Er nahm ihn und brachte ihn zu einem Schneider. »Nähe mir — sprach er zu demselben — diese zerbrochenen Stücke zusammen.« Der Schneider hob eine Hand voll Sand auf und antwortete: »Drehe mir Fäden hieraus, so will ich ihn zusammenflicken.«

Talm. Babli.

Sie (die Weisen v. Athen) sagten zu ihm (R. Josua b. Chananja): »Ein Mühlstein wurde uns zerbrochen, nähe ihn zusammen.« »Ziehet mir Fäden aus ihm — antwortete dieser — so will ich ihn zusammennähen.«

Im Talmud folgt hierauf eine andere Probe und dann die im M. E. jener folgende Geschichte:

M. E.

Ein Athener kam nach Jerusalem und fand da ein Kind, dem er Geld gab. Er sprach zu ihm: »Geh' und bringe mir dafür Eier und Käse!« Als das Kind das Verlangte brachte, sprach der Athener: »Zeige mir, welcher Käse von einer weissen und welcher von einer schwarzen Ziege ist.« »Du Alter — entgegnete das Kind — zeige mir erst, welches Ei von einer weissen und welches von einer schwarzen Henne herrührt [17]).

T. B.

Ferner brachten sie 2 Eier und sprachen zu ihm: »Welches ist von einer schwarzen und welches von einer weissen Henne?« Da brachte er ihnen 2 (Stück) Käse und sprach: »Saget mir doch, welcher Käse von einer schwarzen und welcher von einer weissen Ziege herrührt?«

---

[17]) Die Uebersetzung nach Wünsche Bibl. Rabbin. S. 50 f. Ueber das Verhältnis dieser beiden Anekdoten im Midr. und Talm. vgl. Bacher: D. A. d. T. S. 174 u. 175 Note 2.

Rapoport bemerkt hierzu [18]: Die Agada im bab. Talmud ist hier viel jünger als die im Midrasch, sie wurde wahrscheinlich von hier hineingefügt. Man hörte nämlich in Babylonien von der Weisheit der Athener in früherer Zeit, auch rühmte man die Klugheit des R. Josua ben Chananja und so suchte man beide mit einander in Verbindung zu bringen, während es dem Verfasser des Midrasch, als Palestinenser, mehr daran lag, die Weisheit seiner Landsleut zu verherrlichen.

Diese Stellen zeugen am beredtesten dafür, dass der Talmud Babli unserem Midrasch nicht zur Quelle dienen konnte, denn wohl hätte sich der Redactor in solch einem Falle erlauben können, *einzelne Ausdrücke nicht* aber *den ganzen Inhalt* so wesentlich abweichend umzugestalten.

Auch aus den älteren *tannaïtischen* Midraschim, Sifra, Sifre und Mechilta, scheint der M. E. nur *sehr wenig* geschöpft zu haben. Einige Ausführungen klingen zwar an Stellen dieser Werke an, diese Anklänge bieten aber zumeist sehr geringe Anhaltspunkte, so dass ihnen kaum eine Bedeutung beigemessen werden kann. Die meisten dieser Aussprüche scheinen mündlich tradirt und allgemein bekannt gewesen zu sein, daher sie auch in mehreren Sammlungen verwertet wurden. So finden wir die oben (S. 28) besprochene Stelle zu cap. I, 19 den Zug der Schina ausser im jerus. Taanit II. Hal. 1 auch noch im *Sifre* I. Teil Piska 84 u. 161, ferner jer. Succa IV. Hal. 3, Wajikra rabba Par 23, Schir r. zu IV, 8, Schemot r. Par. 15, Bamidbar r. Par. 7 u. s. w.; cap. III, 1, das Antragen der Thora bei den Völkern: in *Sifra* II. T. Pis. 343, *Mechilta Jitro* P. 5, Tanchuma Schoftim und Beracha, bab. Aboda sara fol. 2, Schemot r. Par. 27. Als eine Ausnahme hiervon kann die Erzählung in Sifre II. Pis. 43

---

[18]) Erech Millin s. v. אתינא S. 253.

gelten. die allem Anscheine nach auf die Wiedergabe derselben im M. E. cap. V, 18 nicht ohne Einfluss gewesen sein dürfte. Die beiden Stellen sind wenig und nur unwesentlich von einander verschieden, die Abweichungen beschränken sich im Ganzen auf einzelne Ausdrücke und Redewendungen, welche zum Teil durch das Altersverhältnis der beiden Schriften bedingt sind. Die im Sifre fehlende Bemerkung nach dem Verse Jes. 8, 2: וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אורי׳ במקדש ראשון וכרי׳ במקדש שני, ist entweder eine Glosse oder sie gehörte auch ursprünglibh zum Text und musste vom Redactor, da dem Volke die biblische Geschichte nicht mehr geläufig war, als Erklärung hineingefügt werden.

Da der Sammler des Midrasch Echa aus den auf uns gekommenen rabbinisch-midraschischen Schriften nur sehr wenig geschöpft hat, da ferner nicht anzunehmen ist, dass alle Agadot, welche wir nicht auf eine bestimmte Quelle zurückführen können, der selbständigen Production des Verfassers ihr Entstehen zu verdanken haben, so muss vorausgesetzt werden, dass ihm nebst den öfter erwähnten mündlichen Ueberlieferungen auch selbständige *schriftliche Werke* zu Gebote standen. Von diesen älteren Quellenschriften hat sich kein urkundliches Ueberbleibsel zu uns herübergerettet, mindestens kein solches, das uns irgend welche Kunde von ihrer Beschaffenheit und Abfassungsweise vermitteln könnte. Die gelegentlichen Nachrichten, die aus jener Zeit spärlich genug fliessen, hellen dieses Dunkel nicht weiter auf, als dass sie uns das Vorhandensein solcher agadischer Aufzeichnungen bestätigen [19]. »Diese Sammlungen, aus denen Vieles in die Talmude und spätere agadische Werke übergegangen

---

[19]) *Bloch,* Studien zur Agada in Grätz' Monatsschrift 34. Jahrg. (1885) S. 166. — Ueber die Existenz solcher agadischer Sammlungen berichten uns folgende Stellen: bab. Berachot fol. 10a: ר׳ שימי בר עוקבא

ist und die im geonäischen Zeitalter noch vorhanden waren, haben vermutlich die Agada in ihrer umfassendsten Gestalt, wie wir sie grossenteils in den Talmuden und Midraschim erblicken, enthalten«. [20]

Auf eine diese Grundschriften, die dem Verfasser des M. E. mutmasslich in erster Reihe als Quelle gedient haben dürfte, wollen wir im Folgenden des Näheren eingehen.

IV. Echa sutta.

Mit diesem Abschnitt wird unsere Aufmerksamkeit auf einen der wichtigsten Punkte unserer Untersuchungen gelenkt, es tritt nämlich an uns die Frage heran: kann der M. E. als ein einheitliches Product, hervorgegangen aus der Hand *eines* Sammlers betrachtet werden? Auf diese Frage wird uns eine unzweideutige Antwort zu Teil, wenn wir auch nur mit einem flüchtigen Blick den Inhalt unseres Midrasch durchforschen, denn wir gewahren da zunächst mehrere *Einschaltungen*, welche dieser Sammlung in ihrer ursprünglichen Gestalt unmöglich angehört haben konnten. Wir sehen hier ab von den *Glossen*, wie wir ihrer in diesem Werke mehrere finden, die in den Ausgaben zumeist in Parenthese gesetzt und hierdurch auch äusserlich als spätere Zutaten kenntlich gemacht sind. Dies ist speciell bei den Uebersetzungen schwererer Ausdrücke in den rein aramäischen Erzählungen der Fall.

הוה מסדר אגרתא . . ., das. fol. 22b: כי הוה נקיט ספרא דאגרתה, b. Sanhedrin 57b: ספר אגרתא דבי רב, b. Gittin fol. 60a: ר׳ יוחנן ור׳ שמעון בן לקיש מעייני בספ׳ דאגרתא jerus. Sanhedrin 16: אמר ר׳ יהושע בן לוי אנא מן יומוי לא אסתכלית בספרא דאגרתא und das.: ר׳ חייה בר בא חמא חד ספרא דאגרתא. Vgl. *Krochmal*: More Nebuche Hasman S. 194a, 197b.

[20]) Zunz S. 182.

wie im cap. I, 1 zu רבתי בנוים der Satz am Schlusse der Erzählung von dem Athener, der sich über die Jerusalemiten lustig machte: תפלי לשון בדיקה הוא, לא תפאר אתריך תרגומו לא תפלי בתריך, so auch in der folgenden Erzählung vom traumdeutenden Chutäer die Erklärung seiner Deutung: אימי הוא חכים mit: פירוש הוא בא על עמו, ferner in der Erzählung von der Traumdeutung des Ismael b. Jose die Bemerkung zu dem Worte מחתא: פירוש מכורת u. a. m. Alle diese können wir auf die Rechnung eines Abschreibers setzen, der sie zur Erklärung der betreffenden, für seine Zeitgenossen nicht mehr geläufigen Worte oder Sätze an den Rand schrieb, von wo sie dann von einem andern des Inhalts urkundigen Copisten irrtümlich in den Text hineingetragen wurden. In diese Kategorie sind auch zu zählen die schon von Zunz [1]) als Glossen bezeichneten Varianten zu den Auslegungen der Verse cap. IV, 7 s. v. זכו [2]) und ebenda V. 8 s. v. חשך die beide mit ס״א eingeleitet sind.

Vielmehr sind es einzelne Stellen grösseren Umfangs die als *Interpolationen* unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken. Als eine solche Interpolation können wir z. B. das grosse Stück im XXIV. Pro. des R. Jochnan (Jes. 22, 1 ff.) von ר״א bis . . . גם בכינו [3]) bezeichnen, und zwar kennzeichnet es sich als jüngere Zutat in erster Linie durch seine Introductionsformel: . . . ושה״ה ברוח הקדש על ידי, welche allgemein die Eigentümlichkeit der jüngeren Midraschim wie Pes. rabbati, Schir r. u. s. w. ist [4]). Jedoch nicht durch diese Einleitungsformel allein, sondern durch den ganzen Stil, durch die ausmalende Redeweise, durch den weitschweifenden Dialog, besonders aber durch

---

[1]) S. 191 Anmerkung d.

[2]) Vgl. hierzu weiter im VI. Absch.

[3]) Auch diese Stelle ist bereits von Zunz (a. a. O.) als Interpolation erkannt worden.

[4]) Vgl. Zunz S. 326 Anm. a.

die fast rein hebräische Sprache sticht diese Stelle von der übrigen Agada unseres Midrasch ab. Alle diese Eigentümlichkeiten erwecken und rechtfertigen die Vermutung. dass dieser ganze Passus erst später hier eingefügt wurde. Als spätere Einschaltungen gleichen Charakters sind allem Anscheine nach auch folgende Stellen zu betrachten: cap. I, 1 s. v. שרתי במדינות von אמר רב עוקבא בליל תשעה באב . . . bis תבא כל רעתם לפניך, ferner die erste Auslegung des Verses cap. I, 17 bis ד״א פרשה ציון, da sie weder in irgend einer Weise auf den Text Bezug nimmt, noch äusserlich zu demselben hinüberleitet. Das ganze Stück ist aus 2 Proömien [5]) zusammengefügt und offenbar von einer spätern Hand hierher an den unrichtigen Platz gesetzt worden; u. a. m.

Derartige Interpolationen finden wir in jedem uns erhaltenen Denkmal rabbinischen Schrifttums, und wie in jedem dieser Werke, so sind auch im M. E. *Wiederholungen* einzelner *identischer Stücke* sehr häufig anzutreffen [6]).

---

[5]) Das eine von R. Abba b. Kahana s. Ber. r. Par. 5 u. P. 28.

[6]) Als die bemerkenswertesten Dubletten seien hier hervorgehoben: Proöm V. R. Judans Frage = Pro. XXIII = cap. II, 2 s. v. בלע = IV, 13 s. v. מחטאת; Pr. IX = cap. I, 10 s. v. ידו; Pro. XII Ende = cap. II, 2; Pro. XVII = c. III, 14 s. v. הביא; Pro. XVIII — III. 15; Pro. XXIII. Nebukadnezars Selbstgespräch — Pro. XXX; Pro. XXVIII = III, 1 s. v. אני הגבר; Pro. XXX = IV, 12 לא האמינו; cap. I, 1 s. v. איכה das Zwiegespräch zwischen Gott und den Engeln III. 28 s. v. ישב בדד; das. die Bemerkung R. Jakobs: בז׳ פורפידא שלו II, 17 עשה; das. s. v. היתה כאלמנה = II. 4 u. 5; c. I, 2 s. v. אזכרה zu לא שבק ולא שביק = III, 31 s. v. כי לא יזנח; das. die Bemerkung zu Thren 5, 22 = V, 22; das. s. v, אין לה = I, 17 Ende; c. I, 12 s. v. לא אליכם zu R. Acha's Ausspruch = II, 1 s. v. ולא זכר; c. I, 16 על אלה die Erzählung von Trajan (טרכינוס) = c. IV, 18 s. v. קלים; das. s. v. מעשה בדואג die Erzählung von Doëg b. Joseph — II, 20 ראה; c. II, 2 die 500 Lehrhäuser = III, 48 עני; das. die Frage, warum Bether zerstört wurde nebst der hierzu gehörigen Erzählung — IV, 18 s. v. צדו; II, 16 s. v. פצו = III, 46 פצו; III, 3 zu אך בי ישוב = III, 22 = das. V. 27 = V. 31; cap. IV. 17 s. v. עודינו = c. V. 6 s. v. מצרים; u. a. m.

Wenn schon diese Merkmale geeignet sind, in uns betreffs des einheitlichen Charakters unseres Midrasch Bedenken zu erregen, so wird dieser Zweifel noch mehr bestärkt, wenn wir die Citate des Aruch aus dem M. E. mit dem uns vorliegenden Texte vergleichen. Nathan b. Jechiel hat durch die peinliche Sorgfalt, durch die gewissenhafte Pünktlichkeit, mit der er die citirten Stellen in seinem Aruch wiedergiebt, manch dankeswerten Beitrag zur Klärung des gar zu arg entstellten Textes unserer gesammten Midraschliteratur geliefert, in unzähligen Fällen können wir uns überzeugen, wie streng es sich stets an seine Vorlage gehalten hat [7].

Um so mehr Befremden muss es daher in uns erwecken, dass wir viele Stellen des M. E. im Aruch in einem ganz anderen Wortlaut angeführt finden, oft sogar solche Citate antreffen, die wir in unserem Texte vergebens suchen. Wir sehen hier ab von der grossen Menge elnzelne Wörter, die im Aruch eine andere Form haben, auf deren einige wir weiter unten [8]) Bezug nehmen, vielmehr wollen wir hier zunächst der variirten Lesart grösserer Sätze gedenken:

Cap. I, 2 s. v. בלילה lautet im Aruch (Schlagwot רבך): למה בלילה, שלא היה קולן הולך ביום מקול תרבוכות היום; unsere L. A.: למה בלילה, לפי שאין קול הולך אלה בלילה לכך נאמר בלילה scheint eine Kürzung und die hierdurch bedingte Aenderung erlitten zu haben.

Cap. II, 7 s. v. זנח zu Berechjas und Chelbos Sentenz: »Als die Heiden in das Heiligtum eindrangen, legten sie ihre Hände unter ihre Nacken, wandten ihre Gesichter nach der Höhe, stiessen Schmähungen und Lästerungen

---

[7]) Zunz in seiner berühmten Reconstruirung der Pesikta de Rab Kahana schöpfte nebst dem Jalkut Schimeoni vorzugsweise aus dem Aruch seine Daten. Vgl. Gottesdienstliche Vorträge S. 195 ff.

[8]) Im VI. Absch. dieser Arbeit.

aus: ועושין רושם במסמרות גולגסיים בקרקע בית המקדש = und machten Spuren durch die Nägel der Soldatenstiefel (גולגוס = caliga) in den Boden des Tempels.« So Aruch (Schlagw. גלגם), während die LA der Ausgaben (galea) ועשו מסגר של גליאסין שלהן וראשם בארץ . . . offenbar corrumpirt ist [9]).

Von weit grösserer Bedeutung sind jedoch diejenigen Citate des R. Nathan aus dem M. E., von denen wir in diesem *auch nicht eine Andeutung* finden; so heist es bei ihm (s. v. חלץ 1.): בפסקא ותאמר ציון ובמגלת איכה גרע בחרי אף אמר דוד לפני הקב״ה, רבונו של עולם למה כל אילין דרחמין (c. II, 3), לך מסכינין עבדיהון עתירין, המד״א יחלץ עני בעניו, למה כל אילין דרחמין לך תשישין עבדיהון בריאין, כמ״א ועצמותיך יחליץ. Auch in der mitangeführten Pesikta (Pis. 17 p. 131b — 132a) ist diese Stelle sehr corrumpirt [10]). Aus welchem Grunde dieser Passus im M. E. weggelassen wurde, ist schwer zu ergründen [11]).

Es ist nicht anzunehmen, dass Nathan b. Jechiel diese Lesarten willkürlich corrumpirt bezw. nach Gutdünken aus Selbstgeschaffenem emendirt und ergänzt hätte, ebensowenig können wir sie alle den Copisten auf die Rechnung setzen, viehlmehr müssen alle diese Merkmale: Interpolationen, Dubletten und besonders die Verschiedenheit der LAA. der Vermutung Raum geben, dass *der M. E.* in den Ausgaben sowohl, wie in der Münch. HS. *uns nicht in der ursprünglichen Gestalt vorliegt,* sondern mit der Zeit mindestens *eine zweifache Bearbeitung erfahren habe,* mithin kann hier auch nicht von *einem*

---

[9]) Weitere *veränderte* LAA. siehe noch im Aruch unter den Schlagwörtern: אסיא (οὐσία, zu cap. II, 2 בלע), אספריסא (sparus, zu III, 12 דוב אורב), גם (nausia zu III, 39 מי זה), דדריא (διάῤῥοια, ebenda), חף 2 (zu II, 14 נביאיך), חשך (III, 20 זכר), ידוד (IV, 3 גם תנין, כם und נפש (III, 16—18 ויגרס), מגרס und קם (II, 22 תקרא), עלת III, 41 נתפשה) צמר (zu III, 9 גדר) u. a. m.

[10]) Vgl. Buber z. St. 44 Anm.

[11]) Vgl. ferner die Anführungen unter den Schlagwörtern בלע, בריח, נשם, תייר, u. s. w.

Redactor die Rede sein, da wir an ihm in seiner gegenwärtigen Form die Arbeit *zweier* Verfasser wahrnehmen können.

Ueber die mutmasslich ursprüngliche Fassung bezw. die erste Recension des M. E. giebt uns die oben [12]) berührte Notiz im Tischbi des Elia Levita Aufschluss. Er sehreibt nämlich unter dem Schlagworte זוטא : ז ו ט א. כמו
.סדר עולם זוט׳, וכן א י כ ה ז ו ט א, והוא ההפך מן ר ב ת א פירוש קטן
Dass Levita mit der Bemerkung: »Und es ist der Gegensatz zu רבתא« sein Augenmerk *nur auf Midrasch Echa* gerichtet habe, erhellt daraus, dass der Gegensatz des von ihm mitangeführten Seder Olam sutta stets nur unter dem Namen : סר׳ עול׳ ר ב ה, *niemals* aber *mit dem Epitheton* רבתא *bezeichnet* und citirt *wird.* Mithin können wir aus jener Notiz füglich die Schlussfolgerung ziehen, dass Levita *neben einem Echa rabbati auch noch ein Echa sutta* entweder als allgemein bekannt vorausgesetzt, oder mindestens allein *gekannt habe.*

Die Verdienste, die sich dieser Forscher um die jüd. Literatur im Allgemeinen, wie durch sein Werk Tischbi bei der Aufklärung mancher Schwierigkeiten des rabbinischen Schrifttums insbesondere erworben hat, lassen die Vermutung nicht aufkommen, dass wir es hier blos mit einem Hirngespinst dieses Autors zu tun haben. Wir müssen daher als unbestreitbare Tatsache annehmen, ein Echa sutta sei zu Anfang des 16. Jahrhunderts noch vorhanden gewesen und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass es noch jetzt in einer Handschriftensammlung verborgen liegt Da uns ausser der erwähnten Notiz sonst kein anderes Werk von E. sutta Kunde giebt und jene bisher noch nicht die gebührende Beachtung gefunden hat, so sind wir über die Beschaffenheit dieser Schrift nur auf Vermutungen angewiesen. Gestützt auf die fol-

---

[12]) Siehe im I. Absch. S. 6.

genden Anhaltspunkte glauben wir jedoch annehmen zu können, dass *mit dem Namen Echa sutta* kein für uns ganz fern abliegendes Werk, sondern *die erste Recension des Midrasch Echa bezeichnet worden sei:*

1. Dass der Abschluss der ersten Sammlung des M. E. in die früheste Zeit, vielleicht bis in's Ende des palästinensisch-amoräischen Zeitalters, d. i. gegen Anfang des 4. Jahrhunderts, zu setzen sei, belehren uns einzelne Merkmale unserer Agada. Nicht nur besitzen mehrere Stücke derselben alle Eigenschaften der älteren Agada, indem sie in Form und Inhalt möglichst einfach, in der Dastellung knapp und kurz gehalten sind [13]), sondern die sämmtlichen in dem Buche namhaft gemachten Autoritäten sind nicht jünger als der jerusalemische Talmud [14]) ja Agadisten des späteren Geschlechts, die aus der Zeit der Redaction dieses Talmud, werden nicht mehr genannt, weder Jose bar Bun, noch sein Sohn Samuel, die als hervorragende Agadisten ihrer Zeit bekannt sind [15]).

Das Vortragswesen entwickelt sich aber allmälich immer mehr, das Bedürfnis nach neuen Vorträgen machte sich fühlbar, bei denen man mit Vorliebe alte, bereits behandelte Texte gebrauchte, alte Themata neu bearbeite oder man schnitt wenigstens die neuen nach altem Muster zu, indem das Streben dahin gerichtet war, den Alten möglichst treu nachzuahmen. So entstanden durch Thema und Inhalt, ja oft auch durch Form, den alten genau nachgebildete neue Vorträge, die nur noch schwer an einzelne spätere, ohne Absicht des Verfassers hineingeratene Merkmale, Sprachausdrücke, Redewendungen u. s. f., oft aber auch garnicht von ihren Vorbildern zu

---

[13]) Vgl. zu cap. I, 2 s. v. ורמעתה, ebenda s. v. וכל רעיה, cap. I. 12 s. v. לא אליכם, c. I, 21, s. v, שמעו, c. II, 1 etc. etc.

[14]) Zunz S 190.

[15]) Vgl. Weiss III. S. 263.

unterscheiden sind. Auf diese Weise gingen aus einzelnen agadischen Sammlungen mehrfach umgearbeitete, zum Teil auch erweiterte, selbständige Werke hervor, zu deren Herstellung aber auch noch andere, bereits abgegeschlossene Werke herangezogen wurden. So entstand aus der Pesikta de Rab Kahana die derselben zwar sehr ähnliche, aber bedeutend umfangreichere Pesikta rabbati [16]), aus der von Buber herausgegebenen Tanchuma der Alten, die in den früheren Ausgaben uns erhaltene jüngere Tanchuma, und *auf diese Art mochte sich auch die Umgestaltung* der ersten Recension des M. E. in die zweite bezw. *des Echa sutta in E. rabbati vollzogen haben.*

2. können wir uns über die Tatsache nicht hinwegsetzen, dass der Verfasser des *Aruch niemals* Echa *rabbati,* sondern stets nur *Megillat-* oder Midrasch-E. citirt. Wenn wir nebst diesem bedeutungsvollen Umstand die durch die variirten Lesarten bedingte Annahme erwägen, dass ihm nämlich ein anderer Text als der unsrige vorlag, so glauben wir die Vermutung aussprechen zu dürfen, *der M. E. den er citirt, sei mit Echa sutta identisch,* das aber zu jener Zeit nur den Namen Midrasch Echa κατεξοχὴν führte, und erst später als Gegensatz zu dem grösseren Midrasch gleichen Namens das Epitheton »sutta« erhielt. Ob die Rabbati damals schon bekannt gewesen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit annehmen. Zwar finden wir im Raschi-Commentar des Zeitgenossen

---

16) Herausgegeben von *Friedmann* nebst einem Lexidion vorkommender griech. und latein. Wörter von *Güdemann,* Wien 1880. Ueber das Verhältnis der beiden Pesiktot zu einander siehe Bubers Einleitung zur Pes. d. K. Seite IV f. Dagegen steht der von *Jellinek,* im VI. Bande des Beth ha-Midrasch und später (Wien 1880) von Buber herausgegebene Midr. *Lekach tob,* dem man später den Namen *„Pesikta sutrata"* beilegte, in gar keinem Zusammenhang mit den andern 2 Pess Vgl. Bub. a. a. O. S. VII. f.

Nathan b. Jechiels, Salomon b. Isak (Jarchi) zu Jes. 22, 1 [17]) und Jerem. 40, 1 [18]) unsern Midr. unter diesem Namen angeführt, die Bemerkung: באיכה רבתי kann hier jedoch ebensogut von einer späteren Hand herrühren, namentlich da es Raschi's Art nicht ist, eine durch : ומדרש אגדה אומר schon determinirte Quelle noch besonders namhaft zu machen [19]).

3. lenkt noch folgender Umstand unsere Aufmerksamkeit auf sich. In einem der ältesten und zugleich auch vorzüglichsten Commentare des M. E., im מתנות כהונה des Issachar *Behr b. Naphtali* [20]) finden wir oft Hinweise auf ein von ihm mit ספר ישן benanntes Werk [21]), oft auch Varianten, sowie mehr oder weniger abweichende LAA. aus jener Schrift, die zuweilen als schätzenswerte Beiträge zur Aufklärung corrumpirter Stellen herangezogen werden können. Zwar sind derartige Andeutungen sehr spärlich, zusammen etwa 30 an der Zahl und auch von diesen nehmen die Varianten kaum die Hälfte ein, immerhin sind sie aber beachtenswert. Unter ספר ישן hat man bisher schlechtweg eine alte Handschrift verstanden, diese Annahme entbehrt jedoch jeder Berechtigung, denn wie es aus dem Wortlaut eines Hinweises auf eine HS. des Jeruschalmi im Matnot Kehunna ersichtlich, war dem

---

17) ומדרש אגדה אומר שהיו גסי הרוח באיכה רבתי.

18) מדרש אגדה באיכה רבתי מה היה הדבר ושובה אל גדליהו (!) אמר לו או את נחות עמהון ואנא מסובר הכא או ארת סובר הכא ... Proöm. XXXIV.

19) Vgl. in seinem Commentar zu Threni 3, 5. 1, 3. 2, 10 u. s. w.; vgl. dagegen das. zu 2, 6 s. v, שכו : כן נדרש במדר' קינות zu 4. 17 ומדר' קינ' פותרו כנגד כל ישראל, zu Kohel. 12, 6 : מציני במדר' קינות u. öfter, wo die Quellenangaben ohne Zweifel nur von ihm stammen können.

20) Behr b. Naphtali aus Russland, gest. 1580 in Jerusalem. Siehe Wünsche Bibl. Rabbin. *1. Lief. Einleitung in den Midrasch Rabbot im Allgemeinen* S. X.

21) Meist mit der Formel וכן הוא בס"י u. a.

Verfasser desselben die Bezeichnung כתיבת יד auch bekannt [22]). Auch seinem Zeitgenossen, Menachem *di Lonsano,* der es in seinem lexikalischen Werke *„Maarich“* (מעריך) sich zur Hauptaufgabe gestellt hat, jenen zu bekämpfen, ist die Benennung der HS. mit כתיבת יד sehr geläufig [23]). Es dürfte hieraus gefolgert werden, der Autor des Mat. Keh. habe mit »Sefer jaschan« ein selbständiges Werk, wie etwa das von ihm ebenfalls citirte »Ot Emet«, am ehesten eine frühere Recension des M. E. bezeichnen wollen. Dieses Werk mit E. sutta identisch zu erklären, fühlen wir uns nicht veranlasst, da uns hierzu irgend welche Anhaltspunkte nicht berechtigen. Aber auch das Gegenteil liesse sich schwer beweisen, da gegen einen möglichen Einwand, M. K. hätte E. sutta, wäre ihm ein solches bekannt gewesen, auch mit diesem Namen benannt, geltend gemacht werden könnte, der Name sei während der 5—6 Jahrzehnte zwischen der Entstehung des Tischbi und des Mat. Keh. bereits in Vergessenheit geraten, was bei der kürze des Zeitraumes zwar unwahrscheinlich klingt, aber aus der Seltenheit des betreffenden Werkes dennoch leicht erklärlich wäre.

Unsere Untersuchungen dürften demnach folgende Punkte als Resultat ergeben:

I. Der Midrasch Echa liegt uns in den Ausgaben nicht in der ursprünglichen Gestalt vor, er hat vielmehr mindestens eine zweifache Bearbeitung erfahren. Demzufolge ist er auch das Werk zweier Verfasser.

II. Das im Tischbi des Elia Levita citirte Echa sutta ist nichts anderes, als die erste Recension unseres Midrasch, in welcher Gestalt dieser wahrscheinlich dem Verfasser des Aruch vorgelegen hat.

---

22) Vgl. M. K. zum II. Proöm s. v. ה״ג מתעסקן בה המאור שבה.

23) S. v. טרקירק, גים, אורן, u. a. m.

III. Das im Commentar Matnot Kehunna namhaft gemachte Werk „Sefer jaschan“ ist eine ältere Bearbeitung des M. E., möglicherweise ist es mit E. sutta identisch.

IV. Echa sutta dürfte nicht jünger, als das letzte amoräische Geschlecht in Palästina bezw. als das vierte nachchristliche Jahrhundert sein.

V. Abfassungszeit des M. E.

Wenn das Bestimmen des Alters eines Midraschwerkes schon dann mit Schwierigkeiten verbunden ist, wenn dieses ein einheitliches Gepräge zeigt, um wieviel mehr bei unserem Midr., dem, wie wir zu beobachten Gelegenheit hatten, dieser einheitliche Charakter vollständig abgeht. So ist es denn nicht Wunder zu nehmen, wenn inbetreff dieses Punktes die Ansichten so sehr auseinandergehen, dass sie einander direct zu widersprechen scheinen. Hierbei kommen hauptsächlich Zunz und Weiss in Betracht, die sich vorzugsweise um Feststellung des Alters der auf uns gekommenen Midraschim bemüht haben. Zunz schreibt (S. 190):

»Das Werk (E. rab.) ist voll von Auszügen aus dem jer. Talmud und Bereschit rab. und da in demselben die Geschichte von der Mutter der Maccabäer (cap. I, 16) in die Kaiserzeit verlegt wird, so scheinen dem Verfasser auch die Maccabäischen Bücher nicht mehr bekannt gewesen zu sein. Eine Stelle dürfte sogar auf die Herrschaft der Araber anspielen [1]). Die Agada des I. cap, ist nicht nur so stark, als die zu dem übrigen Teile der

---

[1]) In der Note h. bemerkt er hierzu: Ohne namentliche Quelle wird von der Herrschaft Edoms und Ismaels gesprochen, und hinzugefügt, dass sie gelinde sei.

Klagelieder, sondern es finden sich auch in diesem Teile mehrfache Wiederholungen, und zum V. cap. schrumpft der Midrasch fast ganz zusammen. Hieraus erhell, dass die letzten Abschnitte später hinzugekommen sind und dass man den Abschluss des ganzen Werkes füglich nicht vor der 2. Hälfte des 7. Säculums ansetzen darf, obwohl die namentlich angeführten Autoritäten nicht jünger als der jerus. Talmud sind.«

So weit Zunz. Demgegenüber setzt Weiss [2]) den endgültigen Abschluss des M. E. in das Zeitalter des letzten Amoräergeschlechts und vermutet den Verfasser desselben in einem der Agadisten dieser Zeit, indem er die einzelnen Momente in Zunzens Beweisführung zu entkräften sucht. So sollen unter den cap. I, 14 genannten Ismaeliten [3]) nicht die ***Muhammedaner,*** sondern die ***Araber der amoräischen Zeit*** zu verstehen sein, unter deren Botmässigkeit sich viele Juden befanden undzwar indem sie mit ihnen freundschaftliche Beziehungen unterhielten. Auch aus der ungleichmässigen Verteilung der Agada auf die einzelnen Abschnitte kann — führt Weiss weiter aus — auf eine spätere Redaction nicht geschlossen werden, diese Erscheinung ist vielmehr auf die grosse Menge der ausschmückenden Erzählungen zurückzuführen, welche im I. cap. mehr als $^3/_5$, im II. etwa $^1/_3$ der Agada einnehmen. So besteht auch ein grosser Teil des III. und IV. Alphabets aus derartigen Geschichtchen, während diese im V. cap. auf ein Minimum reducirt sind, und auch diese wenigen dienen mehr zur Erklärung als zum Schmucke. Bei seinem hohen Alter — folgert end-

---

[2]) III. S. 263.

[3]) Die umstrittene Stelle in cap. I, 14 s. v. נשקד lautet: בבל וכשדים מדי ופרס יון ומקדון אדום וישמעאל עשאן עלי סריגות, בבל קשה ומדי מתונה יון קשה ואדום מתונ׳ כשדים קש׳ ופרס מתונ׳ מקדון קש׳ וישמעא׳ מתונה.

lich Weiss — hat unser Midr. nicht nur den spätern agadischen Schriften, sondern mutmasslich auch schon dem Ordner des bab. Talmud vorgelegen, zum mindesten scheinen einige Stellen dieses Werkes vom Midr. stark beeinflusst worden zu sein, so z. B. Gittin fol. 57b, die Erzählung von Nebusaradan von M. E. Pro. XXIII. u. a. m.

Diese Annahme beruht jedoch auf einem Irrtum und kann nur auf eine falsche Auslegung jener Stelle zurückgeführt werden. Wie nämlich aus der Mitaufzählung der babylonischen, medischen, griechischen und römischen Herrschaft klar hervorgeht, kann hier unter Ismael nur ein *Weltreich* gemeint sein. Der Verfasser unsrer Stelle dürfte aber das *Neupersische Reich der Sassaniden* wohl kaum als ein ismaelitisches bezeichnet haben, vielmehr wollte er augenscheinlich auf die Weltmacht des *Islam* hinweisen. Somit ergäbe sich uns, wenn wir diese Stelle als unanfechtbar anerkennen und aus ihr auf das Alter des ganzen Werkes schliessen wollten, *die Zeit der Capitulation Jerusalems* (638) und der Zerstörung des Reiches der Sassaniden als terminus a quo für die Redaction unsres Midr.

Damit sind jedoch die übrigen von Weiss für das frühere Alter des M. E. angeführten Gründe noch nicht entkräftet; diese beiden Urteile (v. Zunz und Weiss), so grundverschieden, ja sogar einander widersprechend sie auch auf den ersten Blick erscheinen mögen, lassen sich doch mit einander in Einklang bringen, indem wir für die 1. Recension unsres Midr., für Echa sutta, die Altersbestimmung von Weiss, d. i. das 4. Jahrhundert, für die 2. Redaction, aus welcher vermutlich, von einigen wenigen Aenderungen abgesehen, die gegenwärtige Gestalt des M. E. hervorgegangen sein dürfte, mit Zunz die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts als Entstehungszeit annehmen können.

Durch den 2. Redactor dürfte unser Midr. eine umfassende Aenderung und wohl auch vielfache Erweiterungen erfahren haben. Von ihm oder vielleicht noch von einer spätern Hand dürfte auch die oben (S. 51. Note 3) citirte Stelle zu cap. 1, 14 umgearbeitet worden sein. Denn dass uns diese nicht in der ursprünglichen Gestalt vorliegt, zeigt nicht nur die Tatsache, dass Ismael in diesem Zusammenhange anderweitig nicht mehr vorkommt, weder in diesem Buche, noch in den jüngern palästinensischen Midrr., sondern auch der eigenartige Parallelismus, der insbesondere dadurch Befremden erregt, dass בבל und כשדים offenbar ein und dasselbe ausdrücken, ebense ist unter מדי und פרס des medisch-persische Reich und unter יון u. מקדון die Herrschaft der Diadochen zu verstehen, nur ארום und ישמעאל lassen sich nicht als Ein Begriff vereinen. Diese Erscheinung legt uns die Vermutung nahe, dass es dem Red. daran gelegen haben mochte, die gelinde Herrschaft des Islam besonders zu betonen, aus diesem Grunde sah er sich veranlasst, diese, zu seinem Vorhaben geeignetste Stelle umzugestalten. Um jedoch den in dem Worte מכופלות ausgedrückten Parallelist mus wieder herzustellen, kam er auf den Gedanken, sich der Synonima der ganannten Reiche zu bedienen. Ursprünglich mochte jedoch die Stelle: בבל ומדי יון וארום עשאן עלו סריגות . . . gelautet haben, wie dies aus mehreren ähnlichen Slellen deutlich hervorgehrt; s. z. B. Pesikta, Pis. 12 am Schlusse, Schir Hasch. r. zu על משכבי בלילות, Raschi zu Cant. 8, 11 u. a. m.

VI. Beiträge zur Textkritik des M. E.

Was uns bei den Untersuchungen über unsre Midraschliteratur die grössten Schwierigkeiten in den Weg legt, was uns oft unmöglich macht, das über manche

Stelle dieser auch für die Forschung der modernen Wissenschaften reiche Ausbeute liefernden Schriftensammlung schwebende Dunkel zu durchdringen — ist der beklagenswerte, verwahrloste Zustand unsrer Texte. Wenn wir uns aber fragen, welchem Umstande wir es zuzuschreiben haben, dass manche Stücke bis zur Unverständlichkeit verstümmelt sind, oder gar einen widersinnigen, vielfache Missverständnisse veranlassenden Text ergeben, so können wir den grössten Teil der Schuld ohne Bedenken *auf die Rechnung der* jeweiligen *Abschreiber* setzen. Bei diesen kommen hauptsächlich zwei Kategorien in Betracht. Die Einen halten sich streng an ihre Vorlage, ohne darauf zu achten, ob diese Unrichtigkeiten enthält oder nicht, bei diesen kommt es hauptsächlich nur auf das *Wie* an. Weit verhängnisvoller für den Text werden dagegen diejenigen, die mit kritischem Auge darauf achten, *was* sie schreiben. Diese emendiren nach Gutdünken, zuweilen allerdings mit Erfolg, in den meisten Fällen jedoch *glauben* sie blos zu verbessern, *corrumpiren* aber nur. Dies geschieht namentlich, wenn sie einzelne Ausdrücke, oft aber auch ganze Sätze, die ihnen fremdartig vorkommen, in, ihnen geläufigere umändern oder ihren Zeitverhältnissen anzupassen suchen. Einige lieben die Kürze und lassen ihnen überflüssig dünkende Sätze, ja oft sogar grössere Abschnitte [1]) ohne Bedenken weg. Andere wieder werden weitschweifend und ziehen Stellen aus andern Werken in den Text hinein, teils zur Erklärung, teils aber nur, weil es hier vermeintlich am Platze ist. Manche sind sogar so bequem, dass sie bei Excerpten aus andern Werken oder bei Parallelstellen blos mittels Randbemerkung auf die betreffende verwandte Stelle verweisen oder gar ihre eigenen Ansichten am Rande vermerken, *welche Randglossen* dann von einem andern gewissen-

---

[1]) Vgl. weiter unten S. 57 beim Pro. XXIII.

haften, aber kritiklosen Copisten pflichtgetreu ***in den Text geschrieben werden*** und diesen so unverständlich machen. Es ist ihnen dies übrigens nicht zu verdenken, da oft auch Sätze, die wirklich in den Text gehören, aber aus Versehen weggeblieben sind, entweder vom Abschreiber selbst, oder später vom Besitzer des Manuscripts an den Rand geschrieben wurden [2]. So erklären sich die vielen Hinweise, namentlich in den jüngern Midraschim: Schemot rabba und Debarim rabba, welche Buber in Bezug auf die Pesikta zusammengestellt hat [3], wie auch die Notiz in Schemot r. in der Einleitung der 27. Parascha: אריב״ל כשהגלה נבוכדנצר את ישראל לבבל היו כפותים מאחריהם כמו שכתוב במדרש איכה עד כי מפני חרבות נדדו. Es wäre aber ein Irrtum mit Buber annehmen zu wollen, diese Verweisungen rührten vom Redactor des betr. Werkes selber her, vor einer solchen Annahme warnt uns eine Stelle in Beresch. r. Par. 1: ונהורא עמה שרא, זה מלך המשיח, שנא׳ קומי אורי mit dem Vermerk בפסיקתא, unter welcher nach Buber die Rabbati zu verstehen ist. Hier giebt auch B. zu, dass es nur: הוספת המעתיק, der Zusatz eines Copisten sein kann. Und doch konnte diese Bemerkung Rapoport dazu verleiten, die Ansicht hierauf zu stützen, die Pesikta rabbati sei älter als der Midr. Ber. r. [4]. Der Vermerk בפסיקתא an dieser Stelle ist nicht besser, wie der andere im selben Midr. Par. 5: וכולהו נמי איתנהו במדרש קהלת ובאגרת דויקרא רבה. So müssen wir denn *alle* derartigen Hinweise den betreffenden teils bequemen, teils allzu gewissenhaften Copisten zuschreiben.

Im Folgenden wollen wir den Text einiger wichtigen Stellen des M. E. einer kritischen Beleuchtung unterziehen, indem wir behufs Vergleichung einige Varianten der

---

[2] Dies geschah z. B. auch in der Münchener HS. bei cap. II, 7 s. v. זנח (vgl. weiter im Texte Seite 63).

[3] S. in seiner Einleitung zur Pesikta d. R. K., S. XXXVIII. f.

[4] Siehe Erech Millin S. 178.

Münchener Handschrift (M. HS.) der editio princeps, Pesaro 1519 (ed. pr.) der jeweiligen Parallelstellen und die Citate aus dem Aruch zu Hilfe nehmen. Bei diesen Vergleichungen liegt uns als Text die erwähnte Warschauer Ausgabe v. J. 1867 (W. A.) zu Grunde, die von Fehlern am meisten gereinigt ist und dabei den Vorzug besitzt, in kleinere numerirte Abschnitte geteilt zu sein, welche Nummern auch wir zur leichtern Uebersicht jeder angeführten Stelle beifügen wollen.

Proöm I. (Jes. 10, 30). Die M. HS. hat aus Versehen des Abschreibers nach dem Proömialtext irrtümlich: *Jeremia* sprach … anstatt: *Jesaia*; dagegen richtiger אבותיכם מסויימין . . . für אבותיהם der Ausgaben. Die W. A. wiederholt überflüssigerweise die einzelnen Schlagworte des Textes vor ihrer Anwendung, wie: הקשיבי, הקשיבי למצותי; oder: אנתות, ואם לאו אנתות . . .

Pro. II A. (Jerem. 9, 11). Für das המאור שבה היה מחזירן למוטב der Ausgaben hat die HS. mit jer. Chagiga c. I Hal. 7 und Pesikta Pis. 15 (איכה) p. 121a: השאור שבה, welches *Samuel Jafa* in seinem Commentar יפי ענף mit dem bösen Triebe (יצר הרע) erklärt, welcher nach dem Talmud (bab. Berachot fol. 17a) mit dem Sauerteig verglichen wird. Der Passus von יכולין אנו להזדווג לאומה זו bis ואם לאו אתם יכולין להם *ist in der Handschr.* durch Unachtsamkeit des Copisten *ausgefallen,* wahrscheinlich durch die beiden להם veranlasst.

Pro. IV. (Hos. 6, 7). Während in unseren Ausgg. und der HS. R. Abuhu als Introducteur angegeben wird, finden wir in der Pesikta Pis. 15 p. 119a: R. Ab. im Namen des Jose b. Chanina. P. hat das Citat Dan. 9, 11 unrichtig: וכל ישראל עברו על בריתך für את תורתך. Bubers Emendation (Anm. 7) in את בריתך beruht auf einem Irrtum.

den er noch erhöht, indem er hinzufügt: »In der Oxforder Handschrift habe ich את תורתך gefunden, *was aber falsch ist. (!)*«

Pro. X. (Jes. 43, 22), Zwar geben die Worte: וכולן עשו (ἡγεμονία) = ישראל הגמוניא »und alle (Götzen) setzten sich die Israeliten zur Oberherrschaft ein,« wie sie die Ausgg. und der Midr. Schir Hasch. r. c. I, 6 haben, auch einen verständlichen Sinn, jedoch ist die LA. der Handschrift, welche auch dem Aruch vorgelegen hat und die wir an der Parellelstelle Midr. Esther r. zu c. I, 9 finden, nämlich המוניא = ὁμόνοια: »und inbetreff aller traten die Israeliten in Einigkeit zusammen«, ist nicht minder annehmbar, sodass es der Emendation *Chodowski's* [5]), durch Umstellung in וכל ישראל עשו הרמוניא keineswegs bedarf, überhaupt da es dann נעשו heissen müsste.

Pro. XXIII. (Kohel. 12, 1 f.). In der HS. fehlen mit Recht die Worte אמר שלמה לישראל זכור את בוראך, die vollständig überflüssig sind. Das Proöm schliesst dort mit den Worten: והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, לא טובה ולא רעה, *alles andere ist weggelassen.*

Pro. XXXIV. (Jer. 9, 9). Nach ולא שמעו קול מקנה lesen HS. und ed. pr.: כי לא שמעו לקול דברי תורה ולא לקול דברי נבואה, ולא לקול דברי המקנה אלא לקול דברי המקנא . . . richtiger gegen unsere Ausgg. und die entschieden falsche, deutlich das Gepräge der Jugend verratende LA. der Pes. (pag. 113b): ··· ולא שמעו קול מקנה, ולא דייכם שלא שמעתם בקולו, אלא שמעתם לקול מקנה שהייתם מקנין אותו בע״ז שלכם . . . Für בקעת בית ערבא hat die HS. mit j. Berachot c. I, Hal. 1 die bessere LA. ארבל d. i. Arbela, eine Stadt nördlich von Tiberias [6]). Eine der schwierigsten Stellen in M. E. ist unstreitig die Sentenz des Rabba bar Rab Kahana am Ende dieses Proöms: אינן לא ממחילות הארץ ולא משממות הארץ אלא לפניו, לקיים

---

[5]) Kritik des Midrasch Schir Haschirim rabba S. 38.

[6]) S. Buber z. St. p. 114a Anm. 84.

. . . מה׳ שנא׳ ומוראכם וחתכם. Selbst Behr b. Naphtali, der scharfsinnige Commentator, erklärt, diesen Satz nicht deuten zu können [7]. Wünsche z. St. [8] corrigirt ממחילות in ממחתות und לפניו in לפנים und übersetzt: »Die Schrecken des Landes und dessen Verwüstungen waren in der Tat ehemals vorhanden, um den Ausspruch Gen. 9, 2: Eure Furcht und euer Schrecken wird auf dem Getier des Feldes sein, in Zukunft aber wendet sich alles wieder, wie es heisst Ezech. 36, 34: Das öde Land wird wieder bebaut werden u. s. w.« Dies ist ebensowenig zu verstehen, wie unsere Vorlage, am wenigsten ist es aber mit dem von ihm emendirten Text in Einklang zu bringen. Wir schlagen folgende Conjectur vor: Die Emendation des ממחילות in ממחתות kann beibehalten werden, dagegen ist das Wort לפניו wahrscheinlich eine Randglosse, die andeuten sollte, dass der ganze Satz sich auf die oben erzählte Auswanderung der Tiere aus Palästina beziehe. Der Satz würde dann lauten: אינן (sc. גלו) לא ממחתות הארץ ולא משממות הארץ אלא לקיים מה׳ שנאמר ומוראכם וחתכם . . . und der Sinn wäre: »Die Auswanderung der Tiere wurde nicht durch die Schrecken und die Verwüstungen des Landes (Palästina) veranlasst, sondern um den Vers Gen. 9, 2: Eure Furcht . . . wird auf dem Getier des Feldes sein, zu bewahrheiten [9]. Künftig jedoch wird alles wieder in sein altes Geleise zurückkehren, wie es heisst Ezech. 36, 34: Das öde Land u. s. w.«

Cap. I, 1 Nr. 1 איכה. Nach der Ausführung der dreierlei איכה d. h. vor R. Levis Gleichnis mit der Matrone *hat*

---

[7] Vgl. Mat. Kah. zu St. unter dem Schlagworte מאמר זה: אינן בקשתי יגעתי ולא מצאתי. [8] Seite 41 Anmerkung.

[9] Welcher Spruch in einem öden, entvölkerten Lande, dessen Bewohner vertrieben wurden, nicht zur Geltung kommen könnte.

die HS. folgenden, nur noch in Jalkut Threni §. 1000 Ende erhaltenen, *in den Ausgg.* sowohl, wie auch in den Parallelstellen *fehlender Satz,* welcher im Verlaufe der weiteren Auslegung hinter dem Verse Jes. 22, 12 mit einiger Veränderung wiederkehrt: איכה, ר׳ אליעזר ור׳ יוחנן ר׳ אליעזר אמר, איה כה שנאמר לאברהם כה יהיה זרעך (Gen. 15, 5b) ור׳ יוחנן אמר איה כה מה שאמרת ליעקב כה תאמר לבית יעקב (Ex. 19, 3b). Das Wort איכה wird hier ebenfalls als Notarikon gedeutet: איה כה = »wo bleiben die mit כה eingeleiteten Verheissungen, die du uns durch Abraham und Mose zukommen liessest?« Wahrscheinlich ist diese Stelle von einem Abschreiber weggelassen worden, weil diesem das Auslegen des einen Wortes איכה auf so viele Arten schon zu viel, ferner das Notarikon vielleicht auch etwas gewagt erscheinen mochte.

Das. Nr. 21. Das שרתי במדינות, welches hier als Titel genommen wird, bildet in der HS. und ed. pr. nebst dem רבתי בדעות den Schluss des vorhergehenden Abschnittes, während zur Ueberschrift das zur folgenden Auseinandersetzung passendere היתה למס gewählt ist, da jene Auslegung nur diese Worte zum Thema hat, in den Ausgg. fehlt es daher mit Unrecht.

Cap. I, 2 Nr. 24 בכה תבכה, R. Pinchas' Ausspruch hat sehr viele Parallelen, doch lautet die Begründung für die Opferung der 70 Kühe fast an jeder Stelle anders, nur Schir Hasch. r. c. I, 15 und IV, 1 sowie Jalkut Num. §. 782 stimmen mit unserer LA. überein; besonders hat das Wort שלא יצרה die meisten Wandlungen erfahren; so liest die Pesikta Pis. 30, p. 193b: שלא יצאה העולם מהם, die Oxforden Pesikta HS.: שלא יצרה . . ., der Midrasch zu den Psalmen, c. CIX, 4: שלא יצטער ... u. s. w. [10]). Die

[10]) Vgl. ferner Bamidb. r. Par. 21, bab. Succa fol. 55b, Midr. Tad'sche P. 11 (in Jellineks Bet ha-Midr. III. Bd. S. 175) u. a. m.

LA. der M. HS., die auch Mat. Keh. vorlag: כדי שלא ישלוט יצר הרע עליהם scheint die einleuchtendste und daher auch annehmbarste zu sein.

Cap. I, 13 Nr. 43 ממרום. Zu פרש רשת לרגלי mit Abba bar Kahana's Sentenz vergl. Midr. Schir Hasch. r. c. VIII, 9. Das Wort מונחי fehlt dort mit Recht, denn selbst wenn wir es mit M. K. in מונחים emendiren, wissen wir damit nichts anzufangen. Den besten Ausweg bieten uns die M. HS. und ed. pr. mit ihrer LA. מונאי בבליים (oder richtiger מינאי) = ketzerische Babylomer, was einen guten Sinn giebt. Wahrscheinlich stand im Texte ursprünglich *blos* מינאי und die Stelle dürfte auf die häufigen Religions-Gespräche und Bekehrungsversuche der *Judenchristen* angespielt haben, בבליים scheint erst später aus Rücksichten gegen die Censur zur Verdunkelung des Sinnes hinzugefügt worden sein.

Cap. II, 2 Nr. 5 בלע. Die Deutung des Verses Gen. 27, 22: אר׳ יוחנן הקול קול יעקב, קול אדריאנוס קיסר הרג בביתר פ׳ אלף רבוא בני אדם, giebt keinen guten Sinn, denn wenn die Behauptung: »Die Stimmen Hadrians brachte in Bether 80,000 Menschen um's Leben,« wie es sich ans der LA. der HS., die הקיל קול יעקב weglässt, ergeben würde, an und für sich wohl verständlich ist, so ist sie andererseits mit dem Verse Gen. 27, 22 nicht in Einklang zu bringen, kann somit auch nicht als Auslegung desselben gelten, da erstens der Midrasch die Römer als Nachkommen Esau's betrachtet und sie auch stets nach ihm benennt, zweitens soll mit der Stimme Jakob's im Sinne der Bibel etwas Liebliches, Angenehmes bezeichnet werden, während die Stimme Hadrians hier doch gerade das Gegenteil ausdrückt. Auch Mat. Kehunna's Erklärung, es sei hier nach jer. Taanit c. IV. Hal. 5 »die Stimme des von Jakob erhobenen Wehgeschrei's, das durch Hadr. veranlasst wurde,« zu verstehen, befriedigt nicht, da *dies* unser Midr. *in seiner jetzigen Fassung auf keine Weise*

andeutet; auch fehlt uns die Deutung der »Hände Esaus,« die hier so passend angewendet werden könnten. Verständlich wird unsere Stelle erst, wenn wir sie nach Beresch. r. Par. 65 emendiren: ר׳ יהודה בר אלעאי היה דורש הקול . . „ קולו של יעקב מצווחת ממה שעשו לו הידים ידי עשו, warauf R. Jochanan's Ausspruch nach der LA. der M. HS. folgt. Der Sinn wäre dann: »R. Juda b. Ilai deutete den Vers: . . . הקול mit der Stimme Jakobs, die da wehklagt, ob des, von den Händen Esau's ihm zugefügten Unrechts; R. Joch. bemerkt hiezu erklärend: Durch Hadrian's Stimme kamen in Bether 80,000 Menschen um's Leben.«

Als einer der 10 Märtyrer wird nach Einigen für Tarphon Elasar חרסנא namhaft gemacht, oder wie er an den Parallelstellen Tosephta Joma I, jer. Joma c. III und bab. Joma fol. 9a und 35b genannt wird: בן חרסום. *Perles* [11]) führt hierzu aus, dass der Name בן חרס׳ kein Eigenname, sondern wie bei גביני חרסום, d. i. der römische Proconsul Gabinius, blos eine allgemeine Bezeichnung für einen ungemein reichen Mann sei [12]). P. nimmt nämlich an, חרסום sei aus חרכום corrumpirt worden und identificirt dieses nach scharfsinniger Beweisführung mit *Croesus,* »dessen im Altertum wie heute vielverbreitete Geschichte auch zur Kunde der Talmud- und Midraschweisen gelangt ist.«

. . . »Nachdem Bar Koseba (Kochba) getödtet worden war, brachte man seinen Kopf vor Hadrian. Dieser fragte: Wer hat ihn um's Leben gebrach? Ein Gothe antwortete: Ich habe ihn erschlagen: א״ל זיל ואייתיה לי, אזל ואייתיה ואשכח עכנא כריכא על צואריה.« Dass hier nach זיל ואייתיה לי etwas

---

[11]) Zur rabb. Sprachen- und Sagen-Kunde S. 18.

[12]) Dass diese Annahme berechtigt ist, beweist die Stelle weiter unten (in der Auslegung dieses Verses), wo sein immenser Reichtum aufgezählt wird; er soll angeblich 1000 Städte auf dem Königsberge und ebensoviele Schiffe auf dem Meere gehabt haben.

fehlt, (Mat. Keh. ergänzt ראשו), fällt auf den **ersten** Blick auf, da wir nicht voraussetzen können, dass noch einmal der Kopf (B. Kochba's) gemeint sei, der sich doch schon nach dem Vorhergesagten in Hadrians Händen befinden soll. Es wird hier nach der Parallelstelle jer. Taanit c. IV Hal. 5 und der weiter unten erzählten Geschichte von den beiden unüberwindlichen Brüdern, wo von demselben Vorgang mit denselben Worten berichtet wird, das Wort פיטומידו zu ergänzen sein. Dieses Wort פיטומיה hat den Erklärern viele Schwierigkeiten bereitet. Der Commentar *Jefe Mose* und nach ihm *Fürst* [13]) erklären es mit גידו = Schamglied, andere mit גרונו = Kehle, Hals. Perles [14]) giebt an, es erst in seinen »Ethymologischen Studien« mit περιτομή = Beschneidung (d. h. das beschnittene Glied), nachher mit προτομή – Büste erklärt zu haben, indem er es in das oft vorkommende פרטומי emendirte. Wenn diese Erklärung auch Vieles für sich hat, so ist doch die des M. K., der es bei den Brüdern mit גוף identificirt, passender (als Gegensatz zum Kopf); in Jalkut Deuter. §. 946 ist sogar das Wort גופיה nebst dem 'פטומ, als die Erklärung eines Glossators ursprüngfich an Rande stehend, in den Text hineingeraten. Wir können demnach פטומא *ohne jede Emendation* nach Jalkut und M. K. mit »Leichnam« erklären und es dürfte mit dem griechischen Worte πτῶμα identisch sein.

Cap. II, 3 Nr. 8 השיב אחור. Im Zwiegespräch zwischen Gott und Daniel hat die HS. als Antwort Gottes für לגורלך עם הצדיקים richtiger ... לגור לך, aus welchem Grunde es auch *hier plene* geschrieben ist, während *im Urtext defectiv*. Es wird als Notarikon angewendet, und dadurch auch der Sinn verständlicher: »Damit du wohnest mit den Frommen.«

---

[13]) Noten und Verbesserungen zu Wünsches's Uebersetzung des Midr. Echa S. 168.

[14]) Am angef. Orte S. 10.

Das. Vers 7 Nr. 15 זכה. Der Schluss, Josua b. Levis Ausspruch ist in der HS. an den Rand geschrieben, jedoch etwas abweichend von den Ausgaben. Für לכרך גדול של צור heisst es של רומי ...., welches auch passender zu sein scheint, da hier Rom weit eher am Platze ist, als Tyrus. Auch ist die LA. שקולו של שטן מקטרג dort richtiger für die der Ausgaben ... של עשו ..., sie ist auch besser als של היכל ..., die M. K. im Sefer Jaschan gefunden zu haben, vorgiebt, da bei einer Anklage (מקטרג) am passendsten von einem Ankläger (שטן) gesprochen wird.

Cap. III, 9 Nr. 9 גרד דרכי, zu והאי ספרא דמגדלא. Die LA. der Ausgaben ist unbedingt falsch, da es unmöglich beidemal ספרא heissen konnte; es ist entweder statt des ersten ספר mit *jer. Maaser scheni* cap. V. Hal. 2: שמש = Diener zu lesen, oder, da dies näher liegt, nach der HS. u. ed. pr. das Ganze in *einen* Satz zusammenzuziehen: והאי ספרא דמגדלא הוה מסדרא קנדילידה סליק ופשט ג׳ סדרין ונחית ומדליק יתחון = »Ein Lehrer aus Magdala, zu dessen Obliegenheiten auch das Versehen der Lichter gehörte, machte die Lampen (candela) zurecht, ging hinauf (sc. zum Tempel), erklärte daselbst 3 Abschnitte, kehrte dann zurück und hatte noch Zeit, die Lampen anzuzünden.«

Das. V. 64 Nr. 43: תשיב für: ר׳ יצחק אמר הביא קונריסק ist nach der Parallelstelle Pesikta Pis. 3 (זכור) p. 25b ורבנן אמרין zu emendiren, da zwei Aussprüche hinter einander schwerlich von demselben Autor herrühren dürften. Statt קונריסק, wie es auch die Pes. hat, ist mit der M. HS. קונטיסק zu lesen, welches mit »κοντός, contus = Pfahl« identisch ist [15]).

Cap. IV, 7. Nr. 19: וכו׳. Die Erzählung vom Saphir haben HS. u. ed. pr. in unveränderter Form wie die Ausgg., aber die hier eingeklammerte, variirte Auslegung

---

[15]) Vgl. Aruch und Mossaph ha-Aruch s. v. קנטס und Buber Pis. 1 p. 4b Anm. 74.

des ספיר גורתם fehlt in beiden. Wir finden diese etwas verändert in der Pes. Pis. 18 (עניה) p. 135b als Deutung der Worte ויסדתיך בספירים (Jes. 54; 11): ...ר׳ יודן אמר כל גיזרה תגיזרה שהיא עתידה להנתן בירושלם, תהא נארה כסמפירינון הזה, ר׳ פנחס ...אמר תאמר שהסמפיר הזה רך הוא, מעשה באחד. Buber (z. St. Anm. 24) citirt aus M. E. obige mit ס״א eingeleitete Variante, und behauptet, die Worte am Schlusse derselben: ועיין לעיל verweisen auf eine andere Parallelstelle in Schir Hasch. r. c. V, 14. Diese Annahme beruht aber auf einem Irrtum; das Augenmerk des Copisten (denn ohne Zweifel rührt die Bemerkung ועיין לעיל nur von diesem her) war vielmehr *auf die erste Auslegung des Verses (Threni 4, 7)* gerichtet; warum sollte er eine fremde Stelle heranziehen, wenn ihm eine geeignete in seinem Texte vorlag?! Der eingeklammerte Satz dürfte eine Glosse desselben Abschreibers sein, die er aber nicht aus Schir r., sondern aus der Pes. — und zwar wahrscheinlich aus dem Gedächtnisse — recapitulirte.

Das. V. 22 Nr. 27 תם, zu R. Pinchas' Ausspruch, . . . למה נבראו היסורים »Warum sind die Leiden erschaffen worden? Um sich dem Hause anzuhängen, wohin sie gehen sollen« [16]) ist in der jetzigen Fassung schwer verständlich, auch müsste es, wenn wir's in diesem Sinne auffassen wollen, להתלות בבית ראית להן למיזל heissen; aber auch in diesem Falle fühlten wir uns nicht befriedigt, da die Verbindung dieser 2 Worte in der Bedeutung: »dem Hause anhängen« schwerlich ihresgleichen finden dürfte, am wenigsten im Zusammenhange mit den Leiden oder Strafen. Besser ist die LA. der HS. und ed. pr.: . . . להתלות ביתר ראית, demnach wäre das ר des ביתר beeinflusst von dem das darauf folgenden Wortes ראית durch Unachtsamkeit des Copisten oder auch des Setzers in den Ausgg. weggefallen. Der Sinn dieses Satzes wäre somit:

---

[16]) So nach Wünsches Uebers. S. 146.

»Die Leiden (Strafen) wurden erschaffen, um sie an *den* Nagel zu hängen, wo sie hingehören, wie es heisst Deuter. 7, 15: »Und der Ewige entfernt *von dir* alle Krankheiten und bringt sie *auf alle deine Feinde.*« Es wird dies eine allgemein übliche Redensart gewesen sein, die hier angewendet im Sinne des Textes תם עונך besagen soll: Israel habe für seine Vergehen bisher genug der Sühne gehabt, nun mögen die Leiden auf die Feinde übergehen. Eine andere Lösung für diese schwierige Stelle gäbe es, wenn wir להתרות anstatt להתלות lesen. Sie würde dann im Zusammenhange mit dem talmudischen Spruch: »Wenn die Leiden auf den Menschen kommen, so prüfe und bessere er seinen Wandel« [17], den Sinn ergeben: Die Leiden wurden erschaffen, um das Haus, in das sie kommen sollen, *zu warnen,* bezw, zur Besserung zu ermahnen.

Cap. V, 20 Nr. 21: למה. Der Schluss dieses Abschnittes ist augenscheinlich verstümmelt, denn es fehlt in der Bemerkung des Josua b. Levi die Widerlegung des »Verlassens« (עזיבה) und »Vergessens« (שכיחה). Es dürfte hier nach der Parallelstelle Jalkut Jesaia §. 470 (zu cap. 49, 14) hinter Jes. 59, 16 etwa folgender Schluss hinzuzufügen sein: הרי על שתים השיבו ועל שתים לא השיבו, וכיון שראה ישראל שהשיבו על מאיסה וקציפה ולא השיבו על עזיבה ושכיחה, התחיל תובע שתים, ההיד (Threni 5,20) למה לנצח תשכחנו תעזבנו לאורך ימים. Da dies dem Inhalte nach schon früher, in Josua bar Abbins Sentenz ausgeführt wurde, wird es der Copist für überflüssig gehalten haben, es noch einmal abzuschreiben.

---

[17]) Siehe b. Berachot fol. 5a: אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו.

VII. Die Münchener Handschrift.

Das in dieser Arbeit öfter erwähnte Manuscript ist Eigentum der Handschriftenabteilung an der Münchener Bibliothek und ist in Steinschneider's Katalog der Orientalia unter der Nr. 229 vermerkt. Durch gütige Vermittelung der Direction der Königl. Bibliothek zu Berlin wurde sie mir zur Benutzung nach Berlin überwiesen, wofür ich den Verwaltungen beider Bibliotheken hiermit den schuldigen Dank abstatte.

Die HS. ist in Quart gebunden, auf Tuchpergament mit ziemlich deutlicher spanisch-rabbinischer (Raschi-) Schrift geschrieben und enthält die beiden Midraschim zu Threni und Deuteronomium. Sie stammt aus dem Jahre *1295,* wie dies aus der, dem Ende des ersten Teiles, des M. E., beigefügten Schlussbemerkung des Abschreibers ersichtlich ist: נשלמה מלאכתי בחדש תמוז בשנת חמשת אלפים וחמשים וחמשה (5055) לבריאת עולם, später wurde sie, wie wir dies aus dem Namen Jo. Alb. Widmannstad auf der 1. Seite ersehen können, der Sammlung dieses deutschen Gelehrten des 16. Jahrhunderts einverleibt.

Der Text des Ms. weicht in vielen, nicht unwesentlichen Punkten von unsern Ausgaben ab; der kritische Wert dieser Varianten ist nicht zu unterschätzen, da letztere zur Aufklärung des über manche Stelle schwebenden Dunkels nicht wenig beitragen. Andererseits ist es aber auch nicht zu leugnen, dass der Abschreiber durch Unkenntnis viele Fehler verschuldet hat, namentlich werden Bibelwerse oft falsch wiedergegeben; so

cap. I, 14 der Vers Dan. 2, 42: . . . כל קצת מלכותא statt . . . מן קצת, cap. I, 16 s. v. על אלה der V. Ezech. 5, 10: לכן אבות יאכלו בנים בקרבך für בתוכך . . ., c. III, 66 der V. Deuter. 28, 64: מקצה השמים ועד קצי השמים für beidemal הארץ u. ö.

Diese Handschrift dürfte der editio princeps von Pesaro (v. J. 1519) in erster Reihe *als Grundlage* gedient haben, da diese Ausgabe sowohl den grössten Teil der verbesserten LAA., wie auch die Fehler der HS. sich zu Eigen gemacht hat, nur selten weisen beide einige unwesentliche Abweichungen auf.



Berichtigungen.

Seite 6 Zeile 3 v. u. statt Luber lies Buber.
» 10 » 12 v. o. » Ueberbeitungen lies Ueberleitungen.
» 14 » 19 v. o. » Uebriggeblieben lies Uebriggebliebenen.
» 15 » 13 v. u. ותנן lies ונתן.
» 27 die 2. (fehlende) Anmerkung lautet: »Seite 190—191.«
» 34 Zeile 10 v. u. statt Schina lies Schechina.
» 43 » 11 v. o. » es lies er.
» 43 » 17 v. o. » elnzelne lies einzelner.



Vita.

Ich Alexander Winkler bin zu Bodrogköz-Semjén, einem Dorfe in Ungarn den 2. Mai 1868 als Sohn des jüdischen Kaufmanns Jonas Jenő Winkler und seiner Frau Therese geb. Horowitz geboren. Meine Elementar- und Gymnasialbildung erhielt ich auf den Schulen zu Kaschau und Budapest, und bezog nach erlangtem Reifezeugnis die Universität Berlin, woselbst ich während der sieben Semester meines Studiums die Vorlesungen folgender Herrn Proff. besuchte: Schmidt, Lazarus, Gizycki, Dillmann, Geiger, Barth, Strack, Kleinert u. a. m. Zu gleicher Zeit hörte ich die an der »Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums« gehaltenen Vorlesungen der Herrn Drr. Cassel, Maybaum, Müller und Prof. Steinthal.

Allen meinen verehrten Lehrern spreche ich hiermit für die von ihnen empfangene Belehrung meinen verbindlichsten Dank aus.


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C052269420



